

〈自律〉〈主体性〉〈法ユマニスム〉

——アラン・ルノーにおける個人主義の再定位——

石 川 裕 一 郎

序言

第一章 なぜ〈自律〉か

一・一 〈自律〉という問題系

一・一・一 人権と意思自律

一・一・二 人権の根拠としての自律——ゲワース

一・一・三 主体の限界と自然法論の再興——バレ・クリージェル

一・二 〈自律〉の可能性

一・二・一 擬制Ⅱ展望としての〈自律〉

一・二・二 〈独立した個人〉から〈自律した主体〉へ

第二章 〈六八年五月〉解釈論争と〈個人主義〉の現在

二・一 〈六八年五月〉の解釈をめぐる

二・一・一 〈六八年五月〉と一九八〇年代以降の〈個人〉の言説情況

二・一・二 「個人主義の終わりのなき拡大の始まり」——リボヴェツキ

二・一・三 「挫折と社会状況の変化」——モラン、カストリアデイス、ウエベル

〈自律〉〈主体性〉〈法ユマニスム〉（石川裕一郎）

二・一・四 トクヴィルにおける「個人主義」の解釈について——ルフォール

二・二 個人主義の位相——フェリー、ルノーの〈六八年五月〉解釈

二・二・一 「個人の時代」の幕開けとしての〈六八年五月〉——カストリアディス批判

二・二・二 「連続史観」の問題点——リポヴェツキ批判

二・二・三 「すべては政治」の時代の終わり」と「法の復権」？

第三章 ルノーにおける〈主体性〉の概念と〈法ユマニスム〉

三・一 現代フランスの個人主義理論とその問題点

三・一・一 トクヴィルの影とハイデガーの影

三・一・二 「個人の永続的解放」——ネオ||トクヴィリアン

三・一・三 「民主主義的個人主義という野蠻」——ネオ||ハイデゲリアン

三・二 〈個人〉と〈主体〉——近代哲学史におけるその位置づけ

三・二・一 ハイデガーの〈主体性〉理解

三・二・二 ライプニッツ『モナドロジー』の意義——近代的個人主義の誕生

三・三 〈法〉〈ユマニスム〉——意思自律原理の確立に向けて

三・三・一 〈法ユマニスム〉とは何か

三・三・二 ユマニスムと法化主義

三・三・三 〈主体性〉の実践的射程

結語

序言

江戸時代末期の儒教規範崩壊後の日本人の「自由」観が「一切の規範的拘束を離れた非合理的感性」として形成され、このような「拘束の欠如としての感性的自由が自己決定としての理性的自由に転化する機会」は明治維新以降も

なかった、と今から半世紀以上前に述べたのは丸山眞男である〔丸山1947→1995: 156-159〕。そして、彼は、このような日本の事情を一七世紀イギリス政治思想史における「自由」観の変容と照らし合わせて、以下のように述べている。

「日本の」アンシャン・レジームにおける規範意識の崩壊がひたすら「人欲」の解放という過程を辿ったということは、同時にそこでの近代意識の超ゆべからざる限界をも示している。外部的拘束としての規範に対して単に感覚的自由の立場にたてこめることはなんら人間精神を新らしき規範の樹立へと立ち向わせるものではない。新らしき規範意識に支えられてこそ人は私生活の平穏な享受から立ち出でて、新秩序形成のための苛烈なたたかいのなかに身を投ずることができるのである〔丸山1947→1995: 157〕。

敗戦の傷痕がいまだ生々しい一九四七年という時点における丸山のこの提言は、いわゆる「主体性論争」において主体性を「階級的党派性」と規定する論調を批判する文脈にも位置づけられる〔丸山(他)1948→1998: 115〕が、しかし、「転向」時代以降、戦前戦後を通じて彼の終生を貫く思想的課題でもあった〔笹倉1988: 15; 松本1997: 203〕。だが、丸山によつてこのような問題提起がなされたことは、単に彼個人の問題に留まらない。すなわち、「感性的自由」と「理性的自由」の相違が認識され、ある程度その認識が共有されていた欧米とは異なり、明治維新以降の日本は、敗戦までの約八十年の間、その他の近代的諸制度については欧米に見劣りしない程度に整備したにもかかわらず、「自由」に関するこのような認識を共有するにはついにいたらなかったという重い事実を、丸山は自分も含めた日本人につきつけたのである。そして、この丸山の問題提起は、それから五十年以上経過した今なお、そのまま現代日本

に對する提言としてその切実さを失っていないことを、残念ながらわれわれは認めざるをえない。

だが、「すべて国民は、個人として尊重される」（日本国憲法「三条」）ことが保障され、また、契約の自由・意思自治が原則とされる現代日本社会において、丸山の言う「理性的自由」がいまなお課題たりうるのはなぜなのか。理由はさまざまであろうが、その一つは、「理性的自由」を行使する個人像を理念的かつ実践的に位置づける作業が等閑に付されていることではないだろうか。

このような問題意識を踏まえて、本稿は、フランスの哲学者、アラン・ルノー（Alain Renaut, 1948-）の「主体性の哲学」と「個人主義」に関する所論を検討することを通じて、丸山の言う「理性的自由」、すなわち「自律」をめぐる諸問題を考察するための理論的基盤を提供することを目的としている。

ルノーは、本職はカント、フイヒテを中心としたドイツ観念論を専門とする哲学（研究者）だが、その関心領域は、法哲学、法社会学、政治思想、現代文化論など多岐に亘っており、通俗的な分類においては、いわゆる「戦後フランス第三世代」を代表する若手知識人の一人とされている。その思想的特徴として、それまでの多くのフランスの人文系知識人とは異なり、マルクス主義の当否を視軸にするという「呪縛」から解放されているという点、また、大陸系のみならず、英米系の思想をも吸収しているという点、そして、これはフランスの優れた知識人全般に言えることだが、憲法学・法律学に精通していることが挙げられるが、その最大の意義は、近代フランスの最大の人類的成果と言える共和主義的ユマニスム⁽²⁾の価値の現代的再生を企図するその姿勢にある。

ルノーは主体性の問題を論じるにあたり、デカルトからニーチェにいたる近代哲学の展開において個人主義原理と主体性原理を区別しない通説的な見解に疑義を呈し、そこに「もう一つの主体性の歴史」を積極的に読み取ることを提唱する。そのうえで、主として一九八〇年代から始まり、フランスの知識人社会全体に及んだ個人主義をめぐる論

争（ルノー自身もその当事者である）の当事者たちを「ヘネオリトクヴィリアン」（個人の解放）と「ヘネオリハイデゲリアン」（伝統への回帰）に大きく二分割し、両者を共に超えるという哲学的展望を示す。その展望の底流として一貫して認められるものは、「法ユマニスム」に立脚した民主主義社会における自律主体としての人間「像」の構築という彼の信条である。このようなルノーの所論を検討することは、単に「主体性」に対する法哲学的省察を深めるに留まらず、広く近代一般に対する現代日本の人文社会科学一般の位相を確認することにも寄与するものと考ええる。

本稿は、まず、わが国の憲法学と現代欧米哲学における「自律」に関する理論状況を瞥見し、それを検討することの同時代的意義について論じる（第一章）。その後、一九六八年のいわゆる「六八年五月」^③の及ぼした思想的インパクトの一九八〇年代における影響の評価とそれと相關する「個人主義」をめぐる諸々の論争、およびそこにおけるルノーの姿勢を整理する（第二章）。そして、ルノーの提唱する「主体性」の哲学の再構築と彼の鍵概念である「法ユマニスム」を検討し（第三章）、最後に、そこから得られる示唆について総括を行う（結語）^④ことにする。

第一章 なぜ「自律」か

一・一 「自律」という問題系

一・一・一 人権と意思自律

「自律」という課題に関して、近年、憲法学の分野で「人格的自律」を人権の基礎として積極的に位置づけようとしているのが佐藤幸治である。彼は「民主権論」の深化を戦後憲法学の成果の一つとして評価しつつも、ケルゼンがその民主主義論において表明したように、そこに胚胎するリベラリズムに対するデモクラシー優位の思考に対して疑義を発し、「日本国憲法の解釈の基点をもつと具体的な人間の生のあり方に求める必要があるのではないか」、換言す

れば、『国民が「政治における自らの運命の決定者」である前に、まず何よりも「人間個人として自らの運命の決定者」であるということを重ねすべきものではないか』と主張している〔佐藤 1990a: 77-79〕。

では、そのためには、どのような理論を構築すべきなのか。ここで、佐藤は、従来の憲法学が人権の根拠として自然法論、法実証主義あるいは両者の折衷などに因ってきたがいずれも不十分であったとし、佐々木惣一の「存在権」理論に想を得た「人権の基礎としての人格的自律権」という概念を提唱する〔佐藤 1990b: 5-10〕。彼の説くところによれば、宗教、自然法論の退潮した現代において、人権を基礎づけるものは「人間性」または「人間の尊厳」であり、そこにおいて人権は「人が人格的自律の存在として自己を主張し、そのような存在としてあり続ける上で不可欠な権利」〔佐藤 1990c: 358〕傍点原文、以下当該落同じ〕あるいは「人間の人格的自律 (personal autonomy) に基礎をおき、そうした自律を全うせしめるためのもの」〔佐藤 1990a: 80〕と解され、この観点に立てば、自由権のみならず、参政権も社会権も、前国家的か否かを問わずに「人権」として把握されうる、としている〔佐藤 1990c: 360-361〕。同様に、人権の根拠について問いを発するのが奥平康弘である。だが、彼は、佐藤とは対照的に「人権」と「権利一般」を概念的に峻別することを主張する。すなわち、「こどもの人権」、「老人の人権」などは、「人権」としてではなく、「特殊な利害関係を持つひとびとの特殊利益」として、個別に立法と制度の適切な運用によつて対処すべきであると説く〔奥平 1988: 138-144〕。あるいは、「国際人権」のように人権の外延が拡張される場合（たとえば「民族の権利」としての人権）にも固有の理論が必要であると指摘する〔奥平 1993: 24-25〕。

また、奥平は、現在の「人権」は戦前のそれとは異なり、単なる実定法の世界を超えた道徳的な観念となっており、したがって、法学者は哲学者たちの道徳上の権利に関する議論の所産をいかに実定法上の権利と結びつけるかを考えねばならない、と主張する〔奥平 1988: 118-120; 1993: 20-21〕。このような彼の主張は、戦後日本の憲法学が人権の

根拠を日本国憲法の実定法的解釈にのみ依拠しており、立憲主義の歴史に基づく自然権思想と断絶しすぎているのではないか、という問題意識に由来している。そして、戦後の欧米の人権論が道徳的議論と深く関わっていたことと比較すると、このような日本の事情の特異さは一層浮き彫りにされる、とも指摘している【奥平 1988: 117-124】。

奥平の右の指摘は、わが国の憲法学における人権理論の現状に鑑みると、正鵠を射たものと言わざるをえない。彼が言うように、欧米の理論摂取には熱心なはずの日本の法学界が、しかし、このような道徳哲学上の議論を参照しなかったこと、ひいては哲学・倫理学などの人文科学諸領域との有益な交流を怠ってきたことは反省してしかるべきである。だが、本稿では、より具体的なその原因を、「人権＝個人の尊厳」というヨーロッパ的文脈に位置する概念を日本人が自己のものとすることができなかったという点に求めたい。無論、日本に「個人の尊厳」に類する観念が歴史的に存在しなかったわけではないだろう。しかし、法学の学問的性格に鑑みて順序づけるならば、そのような観念を日本思想史に求めるより先に、まず、ヨーロッパ思想史の文脈において探究すべきであると言える。

では、その欧米ではどのような研究が行われているのであろうか。本稿では、その例をアメリカの哲学者、アラン・ゲワースとフランスの政治思想家、ブランディーン・バレル・クリージェルにとって検討する。

一・一・二 人権の根拠としての自律——ゲワース

なぜ、「人権」なのか——。ここで佐藤と奥平が共に注目するのが、ゲワースの立論である。それは以下のようなものである。理性的存在としての行為主体は、自己の目的を達成するための行動にとって一般に差し迫って必要な条件と思われるものを「必然的な善 (necessary goods)」とみなしている。この条件とは「自由 (freedom)」と「安寧 (well-being)」であり、前者は自発性にとつての必然物であり、後者は目的志向性にとつての必然物である。行為主体が自己矛盾に陥らない限り、弁証法的に、必然的な善は、論理上、権利の概念を生成せしめるが、「自由」と「安寧」

は行為の類的特点をなすから、このように導き出される権利は「類的権利 (generic rights)」と呼ばれる。この権利は法的なものでも道徳的なものでもなく、「賢慮に基づく (prudential)」ものである。そして、各行為主体は、すべての将来の目的的行為主体が類的権利をもつという一般化を受け入れなければ自己矛盾に陥ってしまうから、それを受け入れなければならない。こうして、この「賢慮に基づく権利」は「道徳的権利」、すなわち「人権」であることが論証される [GEWIRTH 1982: 47-52]。

このようなゲワースの立論を、佐藤は「価値の源泉を外界ではなくあくまで個人に求め、価値についての判断をあくまで個人との関係においてなそうとするもの」と評価する [佐藤 1990b: 12]。実際、アトム化された個人を「類的権利」という概念に結びつけることによって、普遍的な人権を導き出そうとする試み自体は興味深いものであると言える。しかし、ここで、道徳と自律に関する重大かつ原理的な問題点が見過こされていることを指摘しないわけにはゆかない。

それは、「賢慮に基づく」ものとして導き出された権利が、「すべての将来の目的的行為主体が類的権利をもつという一般化を受け入れなければならない」ないことを示すことによって、『道徳的権利』すなわち『人権』であることが論証される」ことになるのはなぜか、という疑問である。換言すれば、「賢慮に基づく権利」の一般化を受け入れることが、なぜ「道徳的権利」への転化を招来するのか、ということである。ゲワースは、このような類的根拠の根底には「君自身の類的権利と同様に、君の権利を受け入れる仲間たち (recipients) の類的権利とも合致して行動せよ」という最高の道徳原理 (ゲワースは「これを『類的整合性原理 (Principle of Generic Consistency = PGC)』と呼ぶ」が妥当する」としている [GEWIRTH 1982: 52]。『君の意思の格律が、いつでも同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」 [KANT 1788 = 1979: 72] というカントの定言命法を意識しているこのゲワースの原理は、しか

し、カントの道徳哲学からは隔たったもののように思われる。なぜならば、ゲワースは、結局は「仲間たち」との関係性において人権を根拠づけており、その意味ではその根拠は「他律」に他ならないからである。

カントの言う「道徳的原理」は、決して他者との関係性において決定されるものではない。確かに、ゲワースとカントは共に主体が理性的であることを前提としており、それが最終的には他者の人格尊重を導きうるという結論においては一致する。しかし、その論理はまったく異なるものである。カントは「道徳的法則が経験的なものにすぎないとしたら、そして、純粹な、しかしまた実践的であるところの理性からア・プリオリに生じたものでないとしたら、どうして我々の意思を規定する法則が、同時に理性的存在者一般の意思を規定する法則と見なされねばならないのだろうか」[KANT 1785 = 1976: 55-56]と述べている。すなわち、経験的な「賢慮に基づく」権利が道徳的なそれに転化することはありえないのである。

カントは道徳的概念を以下のように定義している。「第一に、およそ道徳的概念は、すべてその起源と所在とをまったくア・プリオリに理性のなかにもっている[...]」。第二に、道徳的概念は、経験的認識から、従ってまた偶然的な認識から抽象され得るものでない」[KANT 1785 = 1976: 62-63]。このようなカントの定義に従えば、「[ゲワースのPGCによって確認される]この権利は、他の行為主体の利益の尊重をも要求するので道徳的権利である」[若松1988: 102]とは言えなくなる。

無論、カントのテーゼに反するからゲワースは正しくない、というわけではない。実際、ゲワースはPGCとカントの定言命法の類似性を意識しており、カントの定言命法が前提とする「認識不可能な物自体」という困難をいかに克服すべきか論じている。しかし、ゲワースは、この困難を回避するために、関係する環境の知識ゆえに、経験的に認識可能な現象たる人間の行為の自発性と合目的性が類的性格を持つと推論し、それは価値を有する目標へ指向づける

れているのである [GEWIRTH 1982: 28-29]。これでは、カントがあらゆる傾向性を排し、超越論的に道徳を経験によらない純粹理性に発するとしたことが、まさに「最高審級としての自己」、すなわち近代的主体の意思自律の確立に寄与したことが看過されていると判断せざるをえない。そして、カントの意思自律理論こそが現代の法的主義の直接的な源泉であることに鑑みれば、この意思自律理論が惹起する困難を迂回しては、現代法理論が直面している「意思自律原理（法的主意主義）」と（普遍的価値としての）「人權の衝突」というアポリアに取り組んだことにはならないと言えるのである。

カントは意思自律を「いつさいの道徳的法則と、これらの法則に従うところの義務との唯一の原理」と定義し、反対に、意思の他律は「責任にいささかの根拠をも提供しないばかりでなく、むしろ責任の原理と意思の道徳性に背くものである」と定義している [KANT 1788 = 1979: 78]⁽⁶⁾。すなわち、理性的存在者は、合法的に他のものに強要され、あるいは自己のものであれ他者のものであれ何らかの関心に基づく法則に従う限り自律的ではない、ということである [KANT 1785 = 1976: 130]。このようなカントの定義に従うと、ゲワースの言う行為主体は自律していないということになる。以上のことから、少なくとも「意思自律の困難」という課題に関しては、ゲワースの理論が「事実と価値、存在と当為を峻別し、前者から後者を引き出すことは自然主義フアラシーを犯すことになり、しかも後者の客観性・真理価値を前者と同様のレベルで論証することはできない、とする新カント派や分析哲学の採る方法二元論」という「困難な障壁」を「打開」する [佐々木 1995: 219-220] とは考え難いことが理解される。

以上、ゲワースの立論に対する疑問を列挙したが、では、カントを源流とする意思自律理論に依拠せずに「人權」あるいは「個人の尊厳」を根拠づけることはできないのであろうか。ここで、われわれは、意思主義批判、本稿の文脈で言うならば主体性批判という、ヨーロッパのもう一つの思潮を検討せねばならない。

一・一・三 主体の限界と自然法論の再興——バレークリージェル

意思主義批判の思潮は数多く存在するが、ここでは本稿の問題意識にとって重要だと思われる自然法論のそれを検討しようと思う。ところで、ヨーロッパ法学界では、一九世紀の実証主義偏重に対する反省として、同世紀末以降、ネオハートミズムを中心に「自然法論再興」が試みられたのは周知の通りである。しかし、ネオハートミズムの自然法理解は多様化しており、また、シュトラウス、アーレントといった現代政治哲学の代表的な自然法論の概要についても、ここで簡潔に触れることは困難である。以上のような事情から、本稿では、これら諸々の現代自然法論を踏まえうえて、近年、フランスにおいて自然法論の再生を提唱しているバレークリージェルの所論を検討することとする。彼女の自然法再評価は、デカルト的な主体性の哲学の伝統に基づく従来のフランスの人権論に対する批判を主たる目的としている。

彼女は、まず、フランス人権宣言をアメリカ独立宣言と比較し、後者が権利の基盤として「自然の法と自然の神」を置いているの対し、前者においては、それは「一般意思の表明」たる法律を制定する国民の代表とされている点に着目する。フランス人権宣言が「最高存在の前に、かつ、その庇護のもとに」起草されていることからわかるように、そこでは、神は中立的な証人にすぎない。すなわち、フランス人権宣言は「自然権 (droit naturel)」には適合するが、自然法 (loi naturelle) に服するものではないのである [BARRET-KRIEGER 1989: 23-24]。

では、このような意思主義的傾向は何に由来するのであろうか。彼女はそれを、デカルト主義のコギトに象徴される主体性の哲学に求める。そして、近代自然法論には、グロティウス、プーフENDORF、ヴォルフ、アルトウジウスのように自然権を非宗教化した潮流の他に、直接的に聖書に依拠して人定法は神法を尊重せねばならないと説いたサラマンカ学派、あるいは市民法は自然法に一致せねばならないと説いたスピノザとロックの潮流があることを指摘

する。そして、アメリカ独立宣言が後者の影響を受けた一方で、フランス人権宣言は、ルソーの法的主意主義とモンテスキューの「法の精神」の影響の下に、そういった近代的自然法および自然権論を忘却した、と分析するのである [BARET-KRIEGEL 1989: 46-87]。

このような分析に立脚したうえで、彼女は、現代フランス法が、その理念的基盤の重心を、法主観主義から自然法論へ移行させることの必要性を主張する。なぜならば、フランスをモデルとした近代主権国家は、「市民ではない人間の権利」としての「人権」を擁護あるいは保障することができなかったからである。フランスが《Habeas corpus》を持たなかったことも、同様にこの点に起因する。そして、最終的に彼女は、人権理論は主体の観念ではなく、まず《espèce》すなわち人類 (humanité) の一員としての人間の観念と結合したものであるから、特定の国家に依拠するものではなく、超国家的なものであると結論づける。そして、そのことは、アメリカ独立宣言から世界人権宣言、ヨーロッパ人権条約にいたるまでの歴史が証明するところでもある、と述べる [BARET-KRIEGEL 1989: 92-98]。

以上の要約からもわかるように、バレー・クリージェルの所論は基本的にアーレントのテーゼを継承するものである。すなわち、アメリカ独立革命と比較したフランス革命の根本的問題点 [ARENDT 1963 = 1995]、「国民国家」に対する疑義 [ARENDT 1951: 266-298 = 1972: 235-290]、そして「人類」というカテゴリーの可能性への展望 [ARENDT 1945 → 1976: 43-45 = 1989: 235-238] である。そして、以上のような認識に立ったうえで、バレー・クリージェルの所論は、人権が自然権（前国家的権利）である要素を現代にいたるまで残しているにもかかわらず、その根拠であった自然法と断絶したものとなっているフランス人権論の根拠を批判するものであると言える。このことは、フランス法に限らず、程度の差はあれ法的主意主義を基調とする近代法全般にも言えることであろう。このような彼女の所論を本稿の問題意識と照合すると、それは、外的規範として認識される自然法を、「人類」という概念を媒体として諸個人

に内在する規範として位置づける試みであるということになる。

だが、現代史における人間性 (humanity) への数多^{あまた}の犯罪的行為の原因を、法的主義主義そのものにのみ求めるという姿勢には首肯し難いものがある。なぜならば、彼女が提起した法的主義主義の困難は、それによって意思が形成されるというその過程の形式ではなく、人権無視につながったその内容に存すると言うべきだからである。また、その過程そのものにも問題があるとしても、意思主義は「規範なき自由」ではなく「自らに規範を与える」自律を前提としていると考え、後者の実際的な可能性を探るという方途も検討されてしかるべきであろう。と言うよりも、近代以降の悲惨な出来事と意思主義は必然的な因果関係にあると考えるのではなく、悲惨な出来事に結びつかない意思主義の在り方を探究することが論理的に先ではないだろうか。

こうして、われわれは、やはり、根本的に個体化された人間、すなわち〈個人〉の意思自律の可能性はあるか、という課題を少なくとも一度は徹底的に検証する道を避けて通るわけにはゆかない、という結論にいたるのである。

一・二 〈自律〉の可能性

一・二・一 擬制Ⅱ展望としての〈自律〉

では、意思自律に基づいて思考し、行動する個人とは、どのようなものとして着想されうるのだろうか。そして、それは、たとえば「個人の尊厳」のような普遍的価値と両立しうるのだろうか。ここで参照すべきは、立憲主義を「思想」としての地位にまで高め【愛敬1998: 47】、そこに「人権」を位置づけようとする樋口陽一の試みである。彼は、まず、人権とは文字どおり「人」の権利であること、すなわち、「プロレタリアートの権利」でも「女性の権利」でも「民族の権利」でもないということをあらためて確認する。そのうえで、そこで想定される人権の担い手は、

「身分的共同体の拘束から解放されたと同時にその保護からも放り出され——その意味で『二重に自由な』（doppel-
frei）諸個人であり、それぞれに自己決定をする主体であり、自己決定の結果を自分自身にひきうけるという、強い個
人」〔樋口1996a: 50〕である、とする。

だが、このような「強い個人」は一つのアポリアに達着する。すなわち、「強い個人」の自己決定とその強い個人も
触れてはならぬ基本価値（個人の尊厳）との緊張関係をどのように理解するかということである。ここで着目すべき
は、その「強い個人」像についての樋口の所論である。彼は、この緊張関係を「危ない綱渡り」と形容し、先に検討
したバレリークリージェルによるこの緊張関係の問題化に触れつつも、しかし、この緊張関係にある両者を含んだもの
が「人権」になったことを強調する。そして、『強い個人』がなんらかの基本価値の前に立ちどまって自己抑制をす
る、という行為は、それ自体、最高度に強い意思のいとなみであろう」〔樋口1996a: 60〕と述べ、最終的には近代
的主知主義という原点で解決を図るべきである、と主張するのである。このように、樋口は、あくまでも外的規範によ
らない、意思主義原理の枠内でのアポリア解決にこだわる。

もう一つ重要な点は、樋口が、「弱者の人権こそ重要ではないか」という批判に対して、「人権」や「強い個人」は
擬制Ⅱ虚構（フィクション）のうえに成り立つと反論している点である。ここで、彼は「ゴマカシⅡフィクションⅡ
建前」が文明に対して占める位置の重要性を強調する〔樋口1996a: 62-64〕。樋口の主張の重要な鍵語である「フィク
ション」は、しかし、彼にとつて、単に事実を無視した理想論という意味ではないし、⁽¹⁾また、強者の価値観を正当化
するための修辞法でもない。なぜならば、それは、「人間はそれほど強くはない」という事実を甘受するのではなく、
「人間は強くなければならない」という当為を積極的に示すものだからである。そのうえで樋口は、「強者に『なった』
弱者ではなくとも、強者であろうとする弱者、という擬制のうえに」、「人」という擬制的存在の権利、すなわち「人

権」が成立する、と結論づける〔樋口1996a: 64〕⁽²⁷⁾。

ここで留意すべきことは、樋口は、個人の「自由」ではなく、あくまでも「自立」または「自律」にこだわっているという点である。すなわち、以上の諸考察を総括する形で、彼は、奥平と同様に人権を狭義のものと解したうえで、「個人の自立と自律を核心とする人権の道徳的根拠を問うことによって、自由そのものを一段階的に基礎づけることが課題となる」〔樋口1996a: 94〕と説くのである。

以上のような樋口の問題意識を、本稿のそれに即して簡潔にまとめると、「外的規範に拘束されずに自律する個人」が擬制であるとしても、それを展望として持つことはできる、ということである。すなわち、近代の人権が、その成立当初から個人の意思と普遍的価値（ここでは「個人の尊厳」）の対立という緊張関係を包摂しているとしても、この緊張関係から安易に逃げるのではなく〔樋口1996b: 77〕、意思自律そのものによって克服するという展望を持つべきであり、「仲間たち」であれ「自然法」であれ、いかなる外的規範によっても個人を律することがあつてはならないという当為を貫くという姿勢をとることはできるのである。さらに、カントの表現を借りて補足するならば、「強い個人」は「自己の利益」という外的要素による他律に服してもならないのである。

本稿も、基本的にはこのような樋口の主張を支持する立場にある。だが、自律と普遍的価値の緊張関係については、さらなる仮説によるその主張の一層の充実化が試みられてもよいのではないかと考える。ここでは、〈自律〉と〈自由〉を弁別してこの課題に取り組むという方法である。このような方法論はすでに樋口にも意識されており、それは、たとえば、人権の道徳的根拠たる「個人の自立と自律」が「自由そのもの」を基礎づけるという、先に引用した彼の表現からも窺うことができる。このような樋口の問題意識を踏まえたうえで、「無限の自由を行使する個人」を外的規範によつてではなく、当人の自律によつて制御する、という選択肢の可能性をさらに探究することが本稿の意図なの

である。

一・二・二 〈独立した個人〉から〈自律した主体〉へ

〈自律〉と〈自由〉の相違を強調する必要性は何か。自律を単純に擬制と位置づけるだけでは、その立論は消極的なものに留まる。なぜならば、このような論理だけでは、「他者との関係性において成立する自己」も、同じ資格で擬制としてその正当性を主張することが可能となるからである。ここで、われわれは、この擬制に当為¹¹展望として、より積極的な価値を認めること、すなわち、近代法原理における〈自律〉の意義とその可能性という課題に対して考察を深める必要があるという認識に到達する。

そして、ここで、序言において述べたようなルノーの視点の重要性、すなわち、思考枠組みとして「個人の解放」を重視する思潮を「ネオ＝トクヴィルの」、共同体的規範を重視する思考を「ネオ＝ハイデガールの」と分類する図式の意味が浮き彫りにされる。両者とも、各々現代的な問題意識に立脚した様相をみせてはいるものの、根本的には「個人か、集団（社会）か」あるいは「モダンか、伝統¹²か」という典型的・古典的であるが、同時代的な二項対立に帰着しうる。だが、この二項対立は、典型的であるだけに、学問的議論から離れた一般論に回収されるか、あるいは、ある価値観を非科学的に唱えることに終始する危険性を秘めている。

このような無益な事態を回避するために、本稿は、論点先取との謗りを受けるかもしれないが、敢えて以下の三点を予め確認しておきたい。第一点は、個人が即自的に自律しているわけではないということである。第二点は、伝統の廃絶が直ちに個人の自律の十分条件になるわけではなく、逆に、トクヴィルも指摘するように、あるいはナチス・ドイツの歴史がその典型例を提供しているように、個人をより強力な他律に服せしめることもあるということである。第三点は、集団的（あるいは社会的）規範は、それが民主的に制定されたものであっても、やはり外的規範であ

ることには変わりなく、そこに生じる自律と外的規範の緊張関係が止揚されたことにはならない、ということである。この三点を確認したうえで、本稿は、この課題に取り組む方策の一つとして、ルノーが提唱する「〈主体性の哲学〉の再検討」に依拠して、「他者を排除する個人」ではなく「他者との間主体性を包摂する主体」、そして、語源的には単に「(他に)依存していないこと」という意味にすぎない〈独立〉を前提とした〈個人〉とは異なった、社会性の一要素たる責任と自己確言を備えた〈自律した主体〉の歴史的含意とその現代的可能性について考察することを選択したのである。

第二章 〈六八年五月〉解釈論争と〈個人主義〉の現在

二・一 〈六八年五月〉の解釈をめぐる

二・一・一 〈六八年五月〉解釈と一九八〇年代以降の〈個人〉の言説情況

本節では、ルノーの〈主体性の哲学〉を考察する前提として、主として一九八〇年代中葉からフランスの知識人社会において展開された〈六八年五月〉の解釈をめぐる論争と、それと相関関係にある個人主義に対する諸々の見解の対立を瞥見する。その対立軸は曖昧なものだが、それだけに、個人主義の概念とその評価が現在のフランスにおいて同時代的な問題であることを示していると言える。

ところで、一九八〇年代に入って社会主義諸国家が物質的にも精神的にも破綻していることが誰の目にも明らかになったことは、それまでマルクス主義に対する諸否が重要な意味を持っていたフランスの知識人社会では、他の西欧諸国以上に大きな意味を持つている。ポーランドの「連帯」運動およびソ連のアフガニスタン侵攻がフランスの知識人社会にもたらした衝撃と、フランスにおける〈人権〉あるいは〈個人主義〉をめぐる活発な論争が始まったことと

は無縁ではない。だが、同じくマルクス主義が重要な鍵概念となっていた日本の知識人社会とは異なり、フランスのそれにおける議論は、単に社会主義国家が破綻したからマルクス主義は用済み、というレヴェルのものではない。また、やはり日本とは異なり、その論争は、細分化されたアカデミズムといった狭い世界に留まらず、学際的に、かつ一般的な論壇を巻き込んだ形で展開されている。本節で採り挙げる〈五月〉解釈をめぐる論争も、そういった〈個人〉あるいは〈近代〉をめぐる幅広い問題系の一部分にすぎないのである。

さて、周知のことだが、東西陣営のいずれかを問わず既存の諸システムを揺るがせる多くの事件が起きた「一九六八年」という年号は、戦後の世界史において、ある種の象徴性を帯びている。だが、その影響が、その後の市民生活といったレヴェルから政治経済構造の変容にまで最も幅広く及んだのは、〈プラハの春〉と共にその「一九六八年」の象徴的存在であり、「いかなるカテゴリーにも属さず、いかなる先例にも適合せず、いかなる定義にも収まらない」[JOFFRIN 1998: 10]と形容される〈五月〉を経験し、「六八年的 (soixante-huitard)」という形容詞が定着するにいたったフランスであろう。パリ大学ナンテール校における学生運動を直接的な発火点とする〈五月〉は、すぐに全国の学生・労働者を広汎に巻き込んだ大規模な学生運動とストライキに発展し、戦後フランスの既成の政治的・経済的・社会的諸制度を大きく揺るがすにいたった。

ところで、〈五月〉は「いかなる定義にも収まらない」ということは、逆に、従来いかに多くの定義づけがなされてきたかということの裏返しでもある。従来〈五月〉の解釈は「直接民主主義、自由解放思想、対抗文化、友愛、連帯、パロールの解放、直接的コミュニケーション、文化革命」[海老坂 1988: 2]といった概念によるものが多かった。⁽¹⁴⁾このような言説情況に一石を投じたのがジル・リポヴェツキである。彼は、従来の解釈とは異なり、〈五月〉の精神は基本的に「個人主義」であり、運動全体が個人主義思想の展開であつたという解釈を唱える。また、フェリーとルノー

は、「一九六〇年代の構造主義およびポスト構造主義が〈五月〉の精神を形成し、さらに、その経験が後のポスト構造主義全盛期を準備した」という、「六八年の思想」説 [FERRY et RENAUT 1985 → 1988: 19-125 = 1998: 1-90] を提示する^⑬。そして、これらの新しい解釈に対して、主に〈五月〉の「当事者たち」から批判が表明され、ここに論争が展開されることになるのである。

だが、この論争は、〈五月〉の解釈という問題に留まらず、一九八〇年代から一九九〇年代にかけてのフランスの政治的・社会的・文化的諸情況に対する評価を伴いつつ、その根底にある「個人主義」という問題にも及ぶことになる。

二・一・二 「個人主義の終わりなき拡大の始まり」——リポヴェツキ

先述したように、〈五月〉の持つ個人主義的傾向を初めて明確に定式化したのがリポヴェツキである。その著書『空虚の時代——現代個人主義に関する試論』[LIPOVETSKY 1983] は、基本的にはセネット、ラッシュ、ベルといった「社会のアトム化」という観点から現代個人主義を分析する近年のアメリカ思想の潮流 [SENNETT 1974 = 1991; LASCH 1975 = 1981; BELL 1976 = 1976-1977] の影響を強く受けており、一九七〇年代から一九八〇年代にかけての欧米の社会的・文化的特徴の変容を、個人主義イデオロギーの展開と考え、その連続性を強調する一方、断続面をも詳細に分析したものである。

リポヴェツキは、〈五月〉は従来の革命の要素（バリケード、当局との暴力的衝突、ゼネストなど）を備えつつも、その一方で、「いかなる全体的、政治的、社会的展望も持た」なかったことに着目し、それを「歴史的プロジェクトなき革命」と呼ぶ [LIPOVETSKY 1983: 244]。そのような視座に立脚したうえで、彼は、〈五月〉の性格を個人主義的、超脱政治的、消費社会と親和的と規定する。〈五月〉が個人主義的なのは、その集団行動は、自分自身のために存在する個人に属する手段以上のものではなく、集団的な枠組みの内部においてでさえ、諸個人の新しい、完全な自律が

要求されたからである [LIPOVETSKY 1986: 93]。また、それが「超＝脱政治的 (transpolitique)」なのは、来たるべき社会像という明確な目標を欠き、いかなる安定した制度化をも拒否する姿勢、政治的または経済的問題への無関心を示しているからである。[LIPOVETSKY 1986: 96]。さらに、〈五月〉は、確かに、余暇に象徴される消費社会に対する反発を示しているが、それにもかかわらず、歴史的に消費社会を促進させた主たる価値、すなわち快楽主義 (hedonisme) 的傾向を帯びている、とされる。余暇、豊富な財とサービスによってもたらされた選択肢の多様化は、単に、個人の幸福のみならず、その自律の要求の強化と正当化をも要求させるに至ったのである [LIPOVETSKY 1986: 96]。

ところで、このような〈五月〉の特徴は、それ以前にすでに表れていたものであり、〈五月〉はそれを加速させただけにすぎないという反論がある。だが、それに対しては、フランス革命の主たる徴候は一七八九年以前にほぼ出揃っていたというトクヴィルのテーゼ [TOCQUEVILLE 1856 → 1952: 71 = 1998: 82-83] をそのまま援用すれば答えられる [LIPOVETSKY 1986: 98-99]。結論として、〈五月〉は、集団的自己決定を求める新しい歴史的役割を演じる者を示した反テクノクラシー的運動というよりも、近代的個人主義、社会の分散および私的自治の上昇スパイラルに入った段階として歴史上に位置づけられるべきものである [LIPOVETSKY 1986: 100]。

このように、リポヴェツキの〈五月〉解釈は、従来の諸々の革命・社会運動と比較したうえでその個人主義的傾向を強調し、それが、一九八〇年代以降の個人主義的風潮と密接に関係している、とするものである。

二・一・三 「挫折と社会状況の変化」——モラン、カストリアデイス、ウェベル

ところで、リポヴェツキの解釈には、多くの批判も出された。その概容は、エドガール・モラン、コルネリウス・カストリアデイス、アンリ・ウェベルの三者の見解に典型的に表れている。この中で前二者は、後述するクロード・

ルフォールと共に、〈五月〉の熱気冷めやらぬうちに〈五月〉論 [MORIN et al. 1968] をいち早く刊行している。また、ウェベルは当時はトロツキスト活動家、現在は社会党所属の元老院議員という人物である。

まず、モランは、〈五月〉の性格規定は容易ではないということを断りつつ、その成果として、「共同的・絶対自由主義的」集団と「戦闘的マルクス主義的」集団の運動を挙げる。そして、前者は、アメリカやゲルマン系諸国ほどではないにせよ、女性や少数者の権利要求、カウンター・カルチャー的なエコロジー運動を進め、また、後者は既成政党・労働組合の意向を受けた従来の左翼運動とは異なり、第三世界との連帯を掲げつつ、トロツキズム、あるいはマオイズムとして発展した。この両者の発展は、相互に交流しつつ、およそ一九七三年まで続く [MORIN 1986: 74-75]。

では、このような運動が衰退したのはなぜか。モランによれば、その原因のひとつは、左翼神話の崩壊（収容所群島）、文化大革命の実態の暴露、クメール・ルージュの大虐殺、ヴェトナム難民の増加など）であるが、より重要な要因は経済的危機である。なぜならば、これによって、共同的・絶対自由主義的な思想運動の潮流が失業問題を前にして挫折したからである。したがって、一九七〇年代半ば以降蔓延する快樂主義的個人主義は、〈五月〉の結果というよりも、その挫折の帰結である [MORIN 1986: 75-78]。

また、カストリアディスは、フェリーとルノーの「六八年の思想」説を批判して、ポスト構造主義が隆盛を迎えるのは〈五月〉の挫折以降のことであり、この思想は〈五月〉の運動にはいかなる役割も果たさなかったと主張する。なぜならば、当時の運動参加者の多くはこの思想を知らなかったし、また、この思想そのものが〈五月〉に敵対するものだったからである。実際、〈五月〉の唱導者たちの発言や著作からも窺えるように、運動に参加した者たちのなかで、たとえば、ラカンの思想が社会的・政治的運動に影響を与えると考えていた者はいなかったし、フリーコの場合

は、むしろ、〈五月〉までその反動的な姿勢を隠していなかった。また、『主体の消滅』あるいは『人間の死』を宣告する哲学」は、レヴィーストロース、ラカン、バルト、アルチュセールの思想がそうであったように、〈五月〉以前にも広く流通していたが、一九六〇年代の運動と両立しうるものではない。したがって、フェリーとルノーの言う「六八年の思想」は、実際は「反^{アシチ}六八年の思想」である。このように、カストリアデスは、〈五月〉と一九八〇年代以降の快樂主義的個人主義を関連づけるフェリーとルノーを批判する [CASTORIADIS 1986: 110-112]。

それならば、これらの構造主義者またはポスト構造主義者たちの一九七〇年代以降の成功はどのように説明すればよいのか。カストリアデスに言わせれば、それは、一つには思想のメディア化＝商業化による成功であり、他方では〈五月〉の挫折ゆえの成功、すなわちこれらの思想家たちによる「政治的なもの」「限界 (limites)」の正当化（『反権力』を口にする者は『権力』を口にするのも同然である。したがって、反権力の構築を試みないことは正しい）、および「近代的個人からの」「引退、自己放棄、非参加 (retrait, renoncement, non-engagement)」の正当化（歴史、主体、自律などは西洋の神話にすぎない）の成功である [CASTORIADIS 1986: 113-114]。このように、モランとカストリアデスの解釈は、リポヴェツキ、フェリー、ルノーとは対照的に、〈五月〉と一九八〇年代の個人主義の断絶を強調するものとなっている。

ところで、ウェベルは、あらゆる権力および支配に抗する民主主義的高揚として〈五月〉を解釈する点においては、リポヴェツキに同意する。だが、それは、ウェベルにとつては、第五共和制下の保守エリートによる「ゴースム的近代化」に対する抵抗である。また、彼は、〈五月〉に個人主義的性格を看取すること自体は否定しない。だが、〈五月〉の個人主義は「公的領域に専心し、超越的大義に殉じる集団的参加にのみその固有の発展を着想していた」のに対し、一九八〇年代の個人主義は「私的領域に閉じこもり、非政治的、無気力なもの」であり、したがって両者は断

絶している、と主張する [WEBER 1986: 103-104]。

では、〈五月〉の「プロメテウスの個人主義」が一九八〇年代の「ナルシスの個人主義」に変質したのはなぜか。ウェーバーによれば、やはり、それは一九七〇年代に生じた歴史的文脈の変化、すなわち、社会主義諸国家の悲惨な現状の露呈、経済危機、運動の極左化とそれに対する失望などによるものである [WEBER 1993: 173-180]。だが、その一方で、〈五月〉の精神は、(おそらくは一九八一年以降の左翼政権下における) 女性・同性愛者の解放、労働者の最低賃金引き上げなどの待遇改善、第三世界との連帯の強化などに脈々と受け継がれている、というのが社会党員たるウェーバーの解釈である [WEBER 1998: 14-19]。

二・一・四 トクヴィルにおける「個人主義」の解釈について——ルフォール

なお、ここで触れておくべきことは、〈五月〉当時にはモランやカストリアディスと立場を共有していたルフォールのリポヴェツキ批判である。彼は、〈五月〉直後に早くも、〈五月〉の運動の最良の要素の一つである「民主的」という性格は、それが反官僚主義的意思に基づきつつも「善き社会」という革命的幻想を原動力としたものではなく、「反権力」を唱えつつもそれに代わる「より良い権力」を樹立することを目指してはいなかったことに存する、と述べている [LEFORT 1968 → 1988: 62]。このようなルフォールの〈五月〉解釈は、その言説の意図はまったく異なるものであるが、結論としてリポヴェツキのそれと異なるものではない。

ルフォールのリポヴェツキ批判は、むしろ、そのトクヴィル理解に向けられている。彼は、リポヴェツキはトクヴィルに依拠しつつも、トクヴィルが個人の孤立と体制順応主義は表裏一体のものであると指摘していたことを見落としている、と指摘する。そして、トクヴィルならば一九八〇年代のナルシスの個人主義と私生活主義(intimisme)に体制順応主義の一表象を看取したであろう、と述べる。なぜならば、トクヴィルは、このような個人主義を、民主制と

両立しうる独立の意義と混同しなかったからである。トクヴィルは、個人の独立心が旺盛になることと、諸個人と諸集団の関係の発展および活発な公共の討論による社会の活性化は、並行して発展するものであり、相互補完的な関係にあると考えた [TOCQUEVILLE 1840 → 1961: 109-112 = 1987: 192-199]。したがって、リボヴェツキのように「五月」を単なる個人主義と集団主義の対立に還元することは、トクヴィルの主要なテーゼを無視することである [LEFORT 1988: 208-209]。このようなルフォールの、トクヴィルの思想そのものを手がかりにしたリボヴェツキの個人主義理論に対する批判には、後 [二・二・二] にみるように、フェリーとルノーのリボヴェツキ批判と通ずる点がある。

二・二 個人主義の位相——フェリー、ルノーの「六八年五月」解釈

二・二・一 「個人の時代」の幕開けとしての「六八年五月」——カストリアディス批判

以上のような、いわば「知識人」として「五月」に関わった当事者たちの解釈に対して、より若い世代として「五月」に関わったフェリーとルノーの解釈はかなり異なったものである。彼らは、レイモン・アロンによって提示された「解釈の複数主義 (pluralisme interprétatif)」を支持しつつ、それは、提示された解釈のどのレベルに力点を置くかの選択を禁ずるものではないとして、「近年の知的文化的歴史の観点のみ」から「五月」を解釈するという姿勢を採る [FERRY et RENAULT 1985 → 1988: 114-120 = 1998: 80-85]。

まず、フェリーは、カストリアディスらの「五月」解釈を支持できない理由として、そのルソー主義的とも言える「古代人の自由」は近代と両立しえない、ということと、その解釈は「射影的 (projectif)」すなわち自主管理という実践的・一選択肢に適合する要素を「五月」から選び取ったものであり、「五月」が何であるかを概念化する現実的な理論的・価値を持たないことを挙げる [FERRY 1986: 12-13]。

そのうえで、カストリアデイスの「六八年の思想」説批判に対して、フェリーとルノーは次のように答える。確かに、構造主義あるいはポスト構造主義者たちの哲学が主体性を厄介払いしたことと、彼らの哲学の隆盛が一九八〇年代初頭に全盛を迎えるナルシスの・アパシー的個人主義の台頭と並行していたことに関しては、カストリアデイスの分析は正しい。だが、〈五月〉と一九八〇年代が断絶しているという点については同意できない。なぜならば、〈五月〉が、大革命や二月革命とは異なり、なんら政体の変更や新しい政治制度の誕生につながらなかった以上、〈五月〉を挫折した政治運動と理解するのではなく、予想を超えて成功した社会運動として理解すべきだからである [FERRY et RENAULT 1987: 56]°

そして、それがユートピア的・メシア的な従来の革命運動の目標を掲げつつも、運動の主体であった小セクト (groupuscule) が既成の左翼政党・労働組合に依拠したのではなく、何よりも個別化された目標を掲げたことに着目せねばならない、とフェリー、ルノーは主張する。すなわち、それらの小集団が掲げた要求の内容そのものではなく、その要求の形式に着目せねばならない。そして、その形式には、一九八〇年代の個人主義と共通する、個人の「自分自身になる」権利 (差異への権利) の表象が看取されるのである [FERRY et RENAULT 1987: 65-66]°。このように、彼らは、〈五月〉を一九世紀的な革命運動が一九八〇年代のナルシスの個人主義へ変容する過程に位置づける。そして、この過程の後半、すなわち〈五月〉から一九八〇年代への移行には、〈五月〉における「個人の勝利」と「主体の死」を宣告した構造主義およびポスト構造主義哲学が無視しえない役割を果たしている、と結論づけるのである [FERRY et RENAULT 1985 → 1988: 120-125 → 1998: 85-89]°

二・二・二 「連続史観」の問題点——リポヴェッツキ批判

では、フェリーとルノーは、リポヴェッツキが提示する〈五月〉と一九八〇年代の連続性を強調する説に与している

のであろうか。確かに、彼らは、概ねリポヴェツキの分析を評価しており、また、その成果を利用している。しかし、その解釈にもやはり存する欠点と、それに基づくリポヴェツキの〈五月〉とその後の「社会的なるものの個体化(individualisation du social)」の進行に対する評価の曖昧さには批判的である。

その批判の要旨は以下のようなものである。まず、リポヴェツキの分析そのものは、結果として資本、すなわち下部構造が文化を決定するとした点において、レジス・ドゥブレのような古典的マルクス主義者の解釈と異なるものではない。そして、そのような視点に立脚すれば、その結論も、諸規範の崩壊は資本の運動によるという古典的マルクス主義解釈と同様のものとなり、それ以外の要素が捨象されてしまうことになる。

だが、その批判の焦点は、そのような社会に対するリポヴェツキ自身の評価の曖昧さに向けられる。すなわち、彼がその〈五月〉解釈を展開した著作に『空虚の時代』という批判的または悲観的な含意を有する標題を用いた一方で、この個体化の過程は民主主義が健全な状態にあることの証拠であると述べており、さらに別の箇所では、このような社会のマイナス面についても論じていることに対してである。価値判断におけるこの曖昧さは、リポヴェツキの分析の視座、すなわち、各時代の連続性を強調するあまり、そこに生じているかもしれない新しいものの検討を軽視していることを示している。以上の点において、彼らはリポヴェツキを批判する [FERRY et RENAULT 1985 → 1988: 107-110 = 1998: 73-76]。

さらに、フェリーは、個体化の過程が必然的に既存の諸価値に対する批判を包摂する以上、この批判の正当性は「議論(argumentation)」においてしか見出せない、ということをリポヴェツキは看過している、と指摘する。なぜなら、主体性の支配する世界においては、正当性は伝統的ではなく、合法的なものだからである [FERRY 1986: 13; FERRY et RENAULT 1987: 42]。このように、フェリーは、リポヴェツキが個体化の進行に対する評価という問題に無

関心であることを批判する。リポヴェツキの主張は、トクヴィルが強調した「歴史の連続性」という視座に拘泥しており、その結果、場合によっては生じているかもしれない歴史の新しい契機を看過する危険性がある、と云うのである。

二・二・三 「すべては政治」の時代の終わり」と「法の復権」?

ところで、フェリーとルノーは、〈五月〉から一九八〇年代前半にかけて進行するナルシスの個人主義に変化の兆しが見られた契機として、一九八六年十一月から十二月にかけて起こった学生運動（以下、〈八六年十二月〉と表記する）に着目する。この運動は、大学教育の質的向上を企図した各大学による個別の選抜制度導入を盛り込んだ法律改正案（普通は、同法律案を提出した高等教育担当相の名を冠して「ドゥヴァケ法案 (projet Devaquet)」と称される）が同年秋に提出されたことに端を発する。それに対し、大学生とリセの生徒たちは、同法律案はバカロレアによって保障された大学進学条件の平等を破壊するものであるとして、「〈五月〉の再来」とも呼ばれる大規模な反対運動を展開し、最終的に同法律案を撤回に追い込んだ。

しかし、〈八六年十二月〉は大規模 (grand) ではあったが偉大 (grandiose) なものではない、という見解がある。なぜならば、それは、単に一法律案を撤回させただけであって、現代フランスの大学が抱える根本的な問題（たとえば、多くの若者が、大学の選抜制度の有無とは関係なく、大学進学の道を閉ざされているという現実的不平等）の解決を視野に収めたものではなかったからである。ましてや、〈五月〉のようにメシア的・ユートピア的な展望を持つものでもなかった。その意味で、この運動は「歴史に刻まれる社会運動」たりえないというのである。

だが、フェリーとルノーは、この事件に「個人の時代」の変容の兆候を看取し、その意味では歴史的事件であると評価する。彼らによれば、〈八六年十二月〉は大学生という「同業組合」の利益のみを考えたものにすぎなかったこと

からもわかるように、一九八〇年代のナルシスの個人主義と連続しており、その意味では、確かにその自己中心的な性格を深化させたものである。しかし、重要なことは、〈五月〉とは異なり、ストの議決を秘密投票で行い、また、少数意見を尊重することも忘れなかったことから窺えるように、〈八六年十二月〉は合法的・民主的な性格を持つ運動であったということである [FERRY et RENAULT 1986: 71-73]。そのことは「重要なことは自由と平等を謳った憲法典を尊重することだ」(Le Monde, 28 novembre 1986) というデモ学生発言に象徴されている。

ここに、フェリーとルノーは、「法の回帰 (retour du droit)」の表象を看取する。すなわち、「一九八六年の個人」は、もはや、選挙を茶番だと考えたり、法をプロレタリアート搾取の道具とみなすようなことはないというのである [FERRY et RENAULT 1986: 73]。だが、社会的なるもののアトム化、または個人の私化^{わたくしか}という現象を回避するにはどうすればよいのか。この点について、フェリーとルノーは、先述した「議論」によって形成される新たな社会的紐帯によってそれを避けることができる、と主張する。そして、そのためには「六八年の思想」によって批判されてきた「議論の合理性」または「法的空間」の復権を図らねばならない、という結論に彼らはいたるのである [FERRY et RENAULT 1986: 42-44]⁽²⁾。

以上のような彼らの『「すべては政治 (Tout est politique)」の時代の終わり』と「法の復権」という分析の当否については、なお一層の検討が必要であろう。だが、このような主張が憲法学・政治学以外の領域においてもフランスで登場しつつあること自体は留意する必要があると言える。なお、この問題については後「三・三・二」により詳細に検討が加えられるであろう。

第三章 ルノーにおける〈主体性〉の概念と〈法ユマニスム〉⁽²⁰⁾

三・一 現代フランスの個人主義理論とその問題点

三・一・一 トクヴィルの影とハイデガーの影

現代フランスの個人主義理論を分析するにあたって、ルノーは、「ネオ||トクヴィリアン」と「ネオ||ハイデゲリアン」というカテゴリー概念を用いる。前者は、トクヴィルに依拠して、近代民主主義社会の展開を「個体化の進行」として(ときには好意的に)理解する論者を指し、後者は、ハイデガーに依拠して、それを批判的に「主体性の表象」と理解する論者を指す。しかし、共に、トクヴィルあるいはハイデガーの真意を理解してはいない、とルノーは評価する。まず、ネオ||トクヴィリアンから検討する。

ネオ||トクヴィルのなパラダイムがフランスで一般化するのは、アロンなどの一部の例外を除けば、一九八〇年代以降、すなわち、マルクス主義の退潮が決定的になってからである。それは「伝統および自然的位階に抗する個人の出現」という力学に依拠して社会的文化的諸現象を分析するものであり、マルクス主義の影響力が比較的弱かった英米文化圏では、このようなパラダイムはフランスよりも早く一般化していた。このパラダイムの特徴は、トクヴィル自身が指摘しているように、「民主主義の進行は不可避免的に個人のアトム化を伴う」、あるいは「個人の確立が新たな専制を招く」というテーゼである。ルノーは、その代表的な論者として、ルイ・デュモン、フランソワ・フユレ、マルセル・ゴーシエ、ジル・リポヴェツキ、ピエール・ロザンヴァロン、アラン・エランベールなどを挙げる [RENAULT 1995: 13-14]⁽²¹⁾。

それに対し、ネオ||トクヴィリアンは民主主義的個人主義とその文化が抱える問題と共犯関係にある、と批判する

のがネオリハイデゲリアンである。その典型として、ルノーは、アラン・フィンケルクロット、エリザベート・ド・フォントネ、ミラン・クンデラ、ダニエル・サルナージュを挙げる。フィンケルクロットが主宰するネオリハイデゲリアンのオピニオン誌と呼ぶべき『ヨーロッパの使者（*Le Messenger européen*）』に携わる哲学者・文学者たちは、ネオリトクヴィリアンの思想は近代に対するある種の「利敵行為（*collaboratrice*）」であり、民主主義社会固有の欠陥、その個人主義の非人間性、さらには新しいタイプの「野蠻」を呈しているが、表面的には「個人の解放」を装っているだけに一層危険である、と批判する [RENAUT 1995: 39]。

なお、ルノーの考察に基づいて、個人主義に対する両者の見解を簡潔にまとめると次のようになる。

ネオリトクヴィリアン　今日の文化の様態は、次第に内在性と呼ばれうるもの、すなわち、個人自身以外のいかなる基盤をもたないものになるように運命づけられており、大いなる進歩に関与している。文化的な生産と消費の力学は、すべての価値の唯一の原理たる個性の確言に呼応するため、現代社会は、権威の原理によって支配されてきた領域において、個人の解放という形態の下に著しい進歩を遂げたと言える [RENAUT 1995: 29]。

ネオリハイデゲリアン　個人主義の力学に支配された文化は、もはや、消費という宇宙のさまざまな顔の一つにすぎなくなる。すなわち、個人とその良き快楽が民主主義的文化が基盤とする究極の審級として表れ、快楽の原理、あるいは功利主義的原理の下に、文化的生産と消費財生産を区別するものはやなくなるのである。しかし、文化を消費という次元に解消する功利主義的な考え方は、文化の純然たる否定である [RENAUT 1995: 30]。

このように分析するルノーは、しかし、両者に対して批判的である。本稿では、まずネオリトクヴィリアンに対するルノーの批判をみることにする。

三・一・二 「個人の永続的解放」——ネオリトクヴィリアン

ルノーがネオリトクヴィリアンとみなす論者のうち、最も重要視するのはデュモンである。なぜならば、「個人主義」という多義的かつ政治的な用語を「近代イデオロギー」を構成するものとして明確に位置づけたのは彼だからである [RENAUT 1989: 71]。

デュモンは、近代民主主義社会の展開を「全体論(holisme)」と「個人主義(individualisme)」の対立という図式で把握する [DUMONT 1977: 12; 1983 → 1991: 37 = 1993: 41]。その定義によれば、前者は「社会的全体性を重視し、個人を無視、あるいは服従させる」イデオロギーであり、反対に、後者は個人を「本質的に非社会的」な「独立、自律した存在」とみなし、「社会的全体性を『個人に』無視、あるいは服従させる」イデオロギーである。そして、前者に従う人間を「位階制的人間(homo hierarchicus)」後者に従う人間を「平等な人間(homo aequalis)」と呼ぶ [DUMONT 1977]。

また、デュモンと共にネオリトクヴィリアンの典型とされるリポヴェツキの個人主義分析も同様のものである。彼は、その主著『かげろうの帝国——近代社会におけるモードとその運命』[LIPOVETSKY 1987 → 1991]において、現代における「モードの論理」の拡散は、階級間、あるいは文化的基盤の差異の確認というよりも、特殊性または個性の表現たる「小さな差異」を追求するシステムとして理解されるべきものであり、民主主義的個人主義の強化と表裏一体であると分析する。そして、現代の「モード現象」とは、まさに、個人の名において古来の伝統的権力を否定し、その規範とノルムを個人が絶えず発明し、更新することによって「現在」を記述する社会の登場を表象しており、

したがって、そこに疎外の論理ではなく、民主主義的諸価値と個人の自律の漸進を看取すべきである、と結論づける。このようなネオリトクヴィリアンの主張に対するルノーの批判の焦点は、彼らが「伝統からの個人の解放（独立の獲得）」と「自律の獲得」を混同していることに当てられる [RENAUT 1989: 79; 1995: 44]。先述したように、彼らの問題意識を構成する図式は、デュモンによって提唱された、伝統社会の全体論的イデオロギーと自分のことは自分で決める個人主義的イデオロギーの対立である。このような図式化によって、近代の唯一の中心的問題は個性性原理の促進である、と理解する点に彼らの理論の問題点が存する、とルノーは考えるのである [RENAUT 1995: 44]。そして、このような理論は、近代を主体性原理の展開とのみ考えるハイデガーのそれと共通する、とも述べる [RENAUT 1989: 80]。

ルノーによれば、デュモンが自律と独立を混同していることは、その著作の随所に窺える。すなわち、個人は独立、自律しており、したがって本質的に非社会的である、という主張である [DUMONT 1977: 17; 1983 → 1991: 37, 84 = 1993: 41, 97]。ルノーは、「独立」、「自足 (auto-suffisance)」、「規範なき自由」の三者の相関が近代、ひいては現代の個人主義を特徴づけているというデュモンの主張には同意する。しかし、こういった個人主義的諸価値のなかに自律を位置づけることには反対するのである [RENAUT 1989: 83]。すなわち、近代が自律と独立の価値を共に称揚したとしても、それらを同一視してはならない、というのがルノーの批判の要旨である。

さらに、ルノーは以下のように続ける。ルソー、カント、フィヒテといった「近代的自由」を理論化した者たちにとって、最高の価値とは「規範なき自由」ではなく「自律」であり、それは「諸規範への従属」とではなく、「他律」と対立するものであった。無論、このように理解される自律とは独立の一形式である、と言えなくはない。しかし、自律は、「私」に「法律を命じる根源的他性」との関係においてのみ独立なのであり、独立一般と混同されるべきもの

ではない [RENAUT 1989: 84; 1995: 45-46]。すなわち、ネオ＝ハイデゲリアンが批判するようにあらゆる価値の併存を認めることが「高級な文化」に対する冒瀆となるからではなく、単に伝統からの解放が自律につながるわけではない、という意味で、ネオ＝トクヴィリアンは批判されるのである。その価値相対主義は、最終的には、ニヒリズムにまでつながりかねない [RENAUT 1995: 47-48]。

さらにルノーは、以上のようなネオ＝トクヴィリアンの問題点は、リボヴェツキの近著『義務の黄昏——新しい民主主義時代の無痛の倫理』[LIPOVETSKY 1992]において、一層明らかとなった、とする。そこで、リボヴェツキは、かつては犠牲的精神に依拠していた道徳行為が、他の諸々の行為と同じ利益追求行為になりつつあると分析し、ここに「痛みを伴わない新しい倫理」の誕生をみている。しかし、ルノーは、このような見解は、「義務の道徳」とは近代固有のものであり、他律的あるどころか、実際は「意思自律の原理」を最も雄弁に表明する道徳である、という近代哲学史の展開を無視したものである、と批判する [RENAUT 1995: 51]。

たとえば、リボヴェツキが明らかに依拠していると思われるマンデヴィルの『蜂の寓話 (The Fable of the Bees)』(一七三三年)の「私人の悪徳は公共の利得 (Private Vices, Public Benefits)」という副題に代表される一八世紀の自由主義思想は、カントによって義務の倫理が定式化される以前のものであり、したがって、歴史的には、義務の倫理が独立の倫理を修正したのであり、その逆ではない、ということをもルノーは強調する。そして、ネオ＝トクヴィリアンは、利益の倫理と無欲の相違に基づく個人主義と真のユマニズムの断絶に盲目になっている、と批判するのである [RENAUT 1995: 51-53]。

以上のようなルノーの所論は、明快である反面、性急さがなくもない。とくにデュモンが慎重に論を展開している『個人主義論考』に対する批判には、首肯し難い部分もある。また、ルノーが、デュモンをリボヴェツキらと切り離し

て論じようとしている反面、他方では両者を同列で批判しているように受け取られる論旨を展開していることが明晰さに欠けるように思われることも事実である。

だが、ここで重要なことは、個人に価値が認められる限り、それは価値づけ（valorisation）という位階から逃れられない、というデュモンの主張 [DUMONT 1983 ↓ 1991: 289 ≡ 1993: 374] が、人間の価値そのものを相対化していることである。人類学者たるデュモンが〈人間〉という西洋近代の理念を相対化する視点を重視するのは当然であるが、ルノーの批判はまさにこの点に集中していると言っても過言ではない。すなわち、個人主義が全体論と複雑に関連しているというデュモンの人類学的業績に対する評価とは別に、ルノーは「自律した主体」という価値観の至高性を説いているのである。したがって、平等主義的個人主義に位階制が包摂されているというデュモンの分析 [DUMONT 1983 ↓ 1991: 298 ≡ 1993: 385] に対してではなく、彼の理論が「個人」の両義性に配慮を見せつつも結論的に個人主義一般を問題視する姿勢に対して、ルノーの批判は意義を有するのである。

三・一・三 「民主主義的個人主義という野蠻」——ネオ＝ハイデゲリアン

その一方で、このようなネオ＝トクヴィリアンの姿勢を批判するのがネオ＝ハイデゲリアンであることは先述した通りである。ここでは、その典型とされるフィンケルクローットの名著『思想の敗北』[FINKELKRAUT 1987 ≡ 1988]の要旨を、ルノーの批判の理解に必要な点を中心に簡潔にまとめてみる。

フィンケルクロートによれば、個体化の論理は、現実には、個人の解放の過程に位置づけられるものではない。なぜならば、確かに個人は伝統の桎梏から解放されたが、その代わり、「個人の充足と必要性」という生物学的（さらには経済的搾取の）サイクルへの服従を強制されているからである。換言すれば、このような個人の解放は、実際は人間の非人格化、再動物化であり、文化から自然への退行現象である。そして、このような現象は、「高級な文化」、す

なわち技術と消費の世界を支配する打算的理性の対極に位置する「思想」の解体、ハイデガー的に言えば「敗北」を惹起している。このように、「大衆文化」が「高級な文化」を圧倒する民主主義的個人主義の末路は、人間の非人格化、そして非人間化である [FINKELKRAUT 1987: 143-144, 145-152 = 1988: 155-156, 159-166]。

このように、ネオ＝ハイデゲリアンは、ハイデガーの技術批判を援用して、伝統世界との断絶は人間の真の自律化を保障するものではない、と主張する。しかし、ルノーは、そのネオ＝トクヴィリアン批判には多少意味を認めるものの、その主たる立論は一貫性を欠くものである、と評価する [RENAUT 1995: 53-54]。

その理由は以下のようなものである、そもそも、ハイデガーは、自律の価値を評価することと民主主義的思想の問題点の指摘を、近代に対する総体的批判の一環として行った。すなわち、ハイデガーにとって、自律の道徳思想と政治的領域における民主主義思想の基盤たる自己定立 (auto-fondation) という視点は、まさに、〈主体〉としての人間を確言するデカルト以来の近代哲学の単なる「帰結 (Folgen)」としてのみ、意味を持っていたのである。

このことを踏まえれば、ネオ＝ハイデゲリアンの「個人主義的な偽りの解放に対し、真の自律を擁護する」という主張は、認め難いものであることが理解される。なぜならば、ハイデガーの主張は、自律という観念、主体性という原理を軸とした近代主義そのものを再検討するというものだからである。この意味で、ネオ＝ハイデゲリアンのハイデガー利用は、知的誠実さを欠くものであると言わざるをえない、とルノーは評価する [RENAUT 1995: 54-55]。

以上のことから、ルノーは、原理および価値としての個人の確言を哲学的に基礎づけることは、トクヴィル、ハイデガーのいずれに準拠しても不可能である、と結論づける [RENAUT 1995: 55]。そして、その概念的ツールを獲得するためには、従来の主体性の歴史とは異なる「主体性のもう一つの歴史」を再構築すること、すなわち、「主体性

(subjectivité)』と「個性性 (individualité)」を個別に把握することが必要であると提唱するのである。

三・二 〈個人〉と〈主体〉——近代哲学史におけるその位置づけ

三・二・一 ハイデガーの〈主体性〉理解

ルノーの提唱する「主体性の歴史の再構築」を検討する前に、まず、現代フランス思想の主体批判の源泉であるハイデガーの〈主体性〉理解に対するルノーの批判を再確認しておく。

ルノーは、近代的「自由」が古代・中世には存在しなかったことを確認したうえで、しかし、古代世界の崩壊とユマニスムⅡヒューマニズムの登場によつて、自律に基づく近代人の自由が一枚岩的に出現したとは言えない、と分析する。そして、この分析を検証するために、彼は、ハイデガーの〈主体性〉理解を以下のように整理する。

ハイデガーの理解によれば、デカルトおよび啓蒙主義以来の理性は、論理的に自己の意思そのものを目的とする「意思への意思 (Wille zum Willen)」[Heidegger 1961: 266 ≡ 1977: 19]を導いただけであり、そこでは、「主体としての人間」の近代的確言が最も完璧に完成されている。カントの意思自律原理はこの過程の最も重要な契機であるが、それは、最終的に、政治体制の如何に関わらず現代の科学技術の圧倒的な勝利へとつながっている [Renaut 1995: 91-112]。このようなハイデガーの見解を象徴的に表現しているのが次に挙げる有名な一節である。「アメリカとロシア」「ソ連」は、形而上学的観点からみれば、まったく同一のものである。なぜならば、両者とも、際限なき技術、そして規範化された人間という基盤を持たない組織の狂った災厄だからである」[Heidegger 1953: 28 ≡ 1994: 70]。

ルノーは、このようなハイデガーの〈主体性〉理解は、近代形而上学の展開を主体性のそれと同一視していることに問題があると指摘する [Renaut 1989: 24]。そのうえで、近代形而上学における〈主体〉の歴史とは別に〈個人〉

の歴史が存在し、その意義を峻別しなければならない、と主張する。ここでルノーが「近代哲学史における真の個人主義」の誕生と考えるのがライプニッツの「モナドロジー」である。

三・二・二 ライプニッツ『モナドロジー』の意義——近代的個人主義の誕生

近代形而上学における〈主体〉と〈個人〉の分岐を考えるうえでルノーが決定的に重視するのがライプニッツの『モナドロジー』[LEIBNIZ 1714=1989]である。なぜならば、この著作では、「本来の意味における哲学的な個人主義を構成する信条が作りあげられており、個性性としての実体の解釈に多くが割かれている」からである [RENAULT 1995: 56]。

『モナドロジー』のテーゼを簡潔に表現すれば、「実在するのはモナド、すなわち個別あるいは相互に独立した形で個体化された現実のみであり、それには『何かが出たり入ったりできるような窓はない』[LEIBNIZ 1714=1989: 207]となる。また、自分に生じることすべてを自分から生じさせる能力がモナドには賦与されており、モナドは本質的に単一かつ自己閉鎖している [LEIBNIZ 1714=1989: 209]。

ここでルノーは、『モナドロジー』において定義されているモナド間の秩序規程に着目する。モナド間の秩序は、相互に課される限界を共同で基礎づけるいくつかの主体自身によって創設される (auto-institute) ものではない。なぜならば、モナドが「窓を持たない」以上、モナド間における水平的因果関係という觀念自体が成立しえないからである。その結果、現実の秩序の真の基盤は、唯一の垂直的因果関係、すなわち神の意思による「予定調和 (harmonie préétablie)」のみ、ということになる [LEIBNIZ 1714=1989: 227, 239]。この意味で、各モナドによるその存在を構成する法律＝法則の完成は、その固有の決定性の自己展開 (auto-déploiement) であり、自己決定 (auto-détermination) ではなく [RENAULT 1995: 57-58]。

だが、重要なことは、ライプニッツは、自律に価値を認めることを否定したのではない、ということである。なぜならば、各モナドの自発性の内部には永遠の秩序が刻まれているが、「他のすべての被造物の影響からは完全な独立状態」にあり、したがって「われわれの個体」は「自足している独自の世界として」、「その固有の本性によって」のみ自らを律するからである。「共同で何ら交渉（communication）を持たない多くの実体」の間で即自的に確立されているこの「完全な一致」という考え方 [LEIBNIZ 1685 = 1996: 87] には、後のトクヴィルの個人主義理論と共通する点がある、とルノーは考える。それは、自由を独立として定義すること、自足に価値を認めること、間主体的交渉を解体して「独自の世界」として個体性を確言すること、である。いずれにせよ、こうしてデカルトが提起した主体像を解体したライプニッツの「モナドロジー」こそ「個人主義の哲学的出生証書」と呼ばれうるものである、とルノーは評価する [RENAUT 1995: 58]。

ここで看過してはならないことは、ライプニッツは、同時に、自己のみへの配慮と現実の合理性の確言の矛盾を克服する原理として予定調和を掲げていたことである。すなわち、予定されていた合理性は、各個人がその本性を完成させることを通じて表明されるのである。ルノーは、この「モナドロジー」を「近代哲学の転換点」と位置づけ、ライプニッツの示したこのような知的装置は、個人主義の諸価値は世界の合理的秩序という観念と両立しようとするヘーゲルの「理性の狡智（List der Vernunft）」によって完成される、とする [RENAUT 1995: 59]。

だが、個体化の過程はライプニッツとヘーゲルを超えて極端化し、やがて、個人主義的要求が近代理性と一致しないという情況が生じ始める。これを、ルノーは、「個人主義の偏流」と呼び、ライプニッツの哲学的部分的な急進化⁽²²⁾の根源化と位置づける [RENAUT 1995: 59-60]。

このような「急進化した個人主義」という「偏流」がニーチェを経由して肥大化した結果が、たとえばドゥルーズ

の〈差異 (difference)〉あるいはデリダの〈差延 (différance)〉に象徴される⁽²³⁾「個人が個人であること」自体に価値を見出す一九八〇年代以降の〈個人〉観である、というのがルノーの分析の結論である。では、ルノーがそのような〈個人〉に代わるものとして提唱する〈主体〉とは、実際、どのようなものなのだろうか。そして、その根底にある〈法ユマニスム〉とはいかなる観念であり、それはどのような実践的射程を有しているのだろうか。最後にこの問題について検討したい。

三・三 〈主体〉〈法〉〈法ユマニスム〉——意思自律原理の確立に向けて

三・三・一 〈法ユマニスム〉とは何か

ここまで、「ユマニスム」という語を無前提で使ってきたが、少なくとも法学の世界ではなじみが薄いこの観念を、ルノーはどのように定義づけ、現代の諸問題に対する実践的ツールとして用いようと企図しているのであろうか。

ルノーによれば、近代ユマニスムとは「その行動と表象の主体としての人間に価値を認めることに依拠する」もの [RENAUT 1995: 78]、あるいは「自律能力としての人間性という考え方、あるいはそれに価値を認めること」 [RENAUT 1989: 53] である。そして、ユマニスムにおける人間とは、その規範および法律を事物の本性や神から受け取るのではなく、自らの理性と意思によって基礎づける人間のことである [RENAUT 1989: 53]。このような定義からわかるように、ルノーにおいて、人間に価値が認められるのは〈主体〉として、すなわち、カント的な「意思自律した理性的存在者」としてである。

以上のことを踏まえたうえで、時期が前後するが、一九七〇年代後半から一九八〇年代前半にかけてフランスの論壇で展開された「人権論争」⁽²⁴⁾において表明されたルノー（およびフェリー）の〈法ユマニスム〉の概念の確認に移る。

彼らは、人權論の在り方として、「六八年の思想」が主張するような〈差異〉を生み出す個々の規定ではなく、「人間としての人間」という未規定の抽象的な人間の理念を支持する [FERRY et RENAULT 1988: 15-17; RENAULT 1992: 44-45]。この抽象的人間の理念を人權を始めとする法的諸価値の基盤あるいは源泉として位置づけようとする立場が「法ユマニスム」である [FERRY et RENAULT 1984 → 1992: 207]。それは、人間を階級性に規定されたものとするマルクス主義とは無縁のこと、その源流たる歴史主義（ヘーゲル）、古代自然法論への復帰（シュトラウス、ヴィーレー）、「主体としての人間の死」（構造主義およびポスト構造主義）などによって表明される「規定された人間」という觀念とは相反するものである [FERRY et RENAULT 1984 → 1992: 209-228; 1984 → 1996: 66-68; RENAULT 1992: 44-45]。

このように、ルノーとフェリーは「物理的・歴史的・社会的その他諸々の要素によって規定された人間」という觀念ではなく、あくまでも抽象的な「人間」を人權の基盤にすべきだと説く。そして、その「抽象的人間」は、先に検討したように、個別化、あるいは独立しているからではなく、自律した主体だから尊重されるのである。では、「ユマニスム（『ヒューマニズム』）と『主体性の形而上学』が超越的な規範を否定したことが、規範性なき現代を招来した」という、ハイデガー、シュトラウス、アーレントらの批判にはどのように答えるべきか。これに対し、ルノーは、形而上学とそこから生じる諸々の幻想に対する根本的批判を展開したフィヒテに倣って、ナイーヴな主体性信仰に依拠しない人權論を構築することは近代の批判哲学の枠内において可能である、と答える [FERRY et RENAULT 1984 → 1996: 65-66]。

その一方で、ユマニスムと個人主義を峻別するルノーは、しかし、個人主義そのものを否定するのではなく、その意味を再定位しようと試みる。その手がかりになるのはコンスタンの有名な「古代人の自由」と「近代人の自由」のテーゼの再読である。コンスタンが前者を「公事（政治）へ参加すること」、後者を「私生活において干渉されないこ

と」と定義づけたことは周知の通りである。しかし、同時に、完全な独立においてその固有の存在の態様を選択する能力が、個人にとつて、自由の頂点として表われるためには、「各人にとつて、一または複数の個人の恣意的な意思の効果によっていかなる手段においても逮捕、拘禁、死にさらされること、虐待されることがなく、法律にのみ服するという権利」が認められていなければならない、とも述べていたことにルノーは着目する。すなわち、個人主義の前提として自律が不可欠であることをコンスタンは指摘しているのである [RENAUT 1986: 54-55]。

このように、「古代人の自由」でも「近代人の自由」でもない、自律の観念と接合した個人主義、すなわちユマニスムに依拠する個人主義は可能であるし、また、その可能性を追求せねばならない、とルノーは主張する。彼が、ネオ・トクヴィリアン、あるいはネオ・ハイデゲリアンが主張する「近代個人主義は必然的にナルシス的個人主義に帰着する」というテーゼを批判するのも同様の理由による。そして、そのような個人主義が依拠すべきものが、〈自律した主体〉を基盤とする〈法ユマニスム〉である、と理論化するのである。次に、ルノーの〈法ユマニスム〉を示すより具体的な例を検討してみることとする。

三・三・二 ユマニスムと法化主義

ここで採り挙げるのは、フーコーおよびドゥルーズによる〈ユマニスムⅡヒューマニズム〉および〈法〉批判に対するルノーの反論である。ドゥルーズは、「人権の普遍性」に疑義を呈する形で、「議会制定法律 (Loi) に」抵抗するために『人間』を援用する必要などまったくない、すなわち「あるべきもの (ce qui doit être)」の名において「あるもの (ce qui est)」を批判するために「人間的なるものの価値」などをメタレヴェルな準拠軸として設定する必要はまったくないと主張し、それに代わる準拠軸としてフーコーの「生氣論 (vitalisme)」を提示する [DELUZE 1986: 98-99=1987: 144-146]。

ニーチェの「力」「権力」への意思（Wille zur Macht）から想を得たフーコーの生氣論の焦点は、その権力の定義である。それによれば、権力とは「ある国家における市民の服従を保証する制度と装置の総体」でも「暴力とは対照的に規範の形態を採る服従の方法」でもなく、「無数の力関係であり、それらが行使される領域に内在的で、かつそれらの組織を構成するもの」である [FOUCAULT 1976: 121-122 = 1986: 119]。すなわち、権力関係は、マルクス主義が主張するように「支配階級と被支配階級」の関係のみに還元されうるものではなく、常に、いたるところで生じており、あらゆる社会・集団は、規模の大小にかかわらず、この権力関係によつて重層的・多元的に「個別にかつ全体的に（*omnes et singulatum*）」成立してゐるのである [FOUCAULT 1976: 123-124 = 1986: 121-122]。しかも、フーコーは、自然法論とは異なり、そこに外在的なメタレヴェルの審級を認めることを拒否する。なぜならば、フーコーによれば、存在するのは《*le droit*》ではなく《*les droits*》、すなわち、時代の認識体系（*épistémè*）と不可分の連続的な諸相としての法だけだからである [RENAULT 1992: 11]。ここに法の存立する余地はもはや存在しない。なぜなら、社会において存在する関係性は、現実には「権力（*pouvoir*）」と「抵抗（*résistance*）」のそのみだからである [FOUCAULT 1976: 125-126 = 1986: 123]。あるいは、法とは、せいぜい、強者がその権力関係を安定化・永続化しようとする意思、強者の暴力の穩健な態様であり、本来の権力関係を隠蔽するものにすぎない [FOUCAULT 1976: 116-117 = 1986: 115]。

以上のような「反—法化主義（*antijuridisme*）」に対し、ルノーとフェリーは次のように反論する。まず、なんらかの「価値」に基づく弁別なしには、権力と抵抗の違いを示すものは恣意的なものになる。したがって、この反—法化主義は、純粹に戦略的な観点においては、「不正な権力あるいは法律に対する正当な抵抗」という古典的問題に対して無力である。なぜならば、たとえば人種差別法律に対する抵抗を正とみなし、民主的な権力に対するテロ集団を不正

とみなすことはできなくなるからである。このような観念においては、勝者は常に正しく、その勝敗表たる歴史が「世界の法廷」になる („Welgeschichte ist Welgericht“)。すなわち、勝者となった時点ですべての抵抗は事実上正当化されてしまうのである。このような結論をわれわれは受け入れることができるか [FERRY et RENAUT 1987: 99-102]。

以上のようなフーコーとドゥルーズの〈法〉批判に対するルノーとフェリーの批判は、先に検討した〈自律した主体〉と〈独立した個人〉の峻別という問題と密接に関わっている。すなわち、フーコーらが「あるべき法律」(〈善〉または〈正義〉と置き換えてもよい)という観念自体が、所詮、一つの価値観(フーコーらによれば近代的価値観)にすぎず、その意味では諸価値観の対立という相対的な問題に還元されうるものであるとしているのに対し、ルノーらは、「主体としての人間」という価値観を積極的に表明するものだからである。その意味で、この議論におけるルノーらの主張がナイーヴにみえるのは確かであろう。

だが、〈近代〉という価値観の「外部」に立つて、その相対化を行っているようにみえるフーコーも、実際は、生氣論に基づく「生けるもの(vivant)としての人間」を準拠軸としており、その意味では「人間としての人間」に価値を見出す人權論を相対化できる立場にはない。あるいは、相対化を免れないことを認めただうえて、「生けるものとしての人間」に価値を見出すという選択肢もありうるかもしれない。だが、それでは、フーコーの説は法治国家観を確立しない大革命以降のフランスの政治・法状況をそのまま追認したものにすぎなくなる。法が現実の権力関係を隠蔽するものであるとしても、それをルール化し、権力関係という「啓蒙の弁証法」から生じる「野蛮」を現実に軽減させる方策を探る、というところにルノーらの主張の意義が存するのである。

三・三・三 〈主体性〉の実践的射程

〈自律〉 〈主体性〉 〈法ユマニスム〉 (石川裕一郎)

では、その「野蠻」を減じるにはどうすればよいのか。トクヴィルが危惧したように、「独立への信仰」に対する倫理的・法的限界が必要であることが誰の目にも明らかであるとしても、先述したようにルノーは、現代においてはなんらかの規範が絶対的他性から生じることはありえないとの立場を採る。そこでルノーは、主体の観念はその内部に自己を止揚する超越性を包摂していることに鑑み、「主体性と間主体性の内在的な接合を通じて主体を再考することによって法あるいは倫理を着想する」ことが現代においては必要である、と説く〔RENAUT 1995: 64-65〕。そして、この接合を通じて主体を考察するためには、かつてのマルクス主義的な「人間」理解から脱却すると同時に、先述したようにハイデガー的な「主体性」理解からも脱却せねばならない、と主張するのである。

ここでルノーが重視することは、「（今なお有効性を持つ）以上のような外部からの批判と現状への『利敵行為的』同意の間で、現代社会の別の型の討論の空間を整備する」ことである。この点について、近年のフランスの良心的知識人の間で、フーコーのように近代の諸制度（学校、社会養護施設、裁判所など）を単純に悪魔的とみるのではなく、より責任感のあるやり方で、これらの諸制度の運営の諸条件を考えるという作業がなされている、とルノーは評価し、それを『ポスト・フーコー的』と言うべき批判実践』と呼んでいる〔RENAUT 1995: 74〕。

このような批判的姿勢を正当化するためには、すべての民主主義的思想に一貫する主体への進捗に正当性および正確さを与えることが必要となるが、そのことを証明するために、ルノーは、諸々の実践的な問題、個人主義社会における合法なものや違法なものとの境界という問題を提起する。すなわち、伝統的諸基準が消滅した社会において、「個人はどこまで行けるのか（行かねばならないのか）」という問題である。ルノーによれば、このようなアポリアは、独立から「規範なき自由」が引き出される場合にのみ生じる。反対に、自律の倫理は、われわれの個性性を超えてわれわれを合意させコミュニケーションさせる価値と規範の構成要素であるから、その自律の名において、この個人主義的

偏流の極端な形態を問題視することは正当化されるのである。

ここで、ルノーは、ドラッグの使用を例に挙げている。彼によれば、ドラッグの違法性の有効な基準を得るためには、実際にその依存度を測らねばならない。そして、その際の指針として、「ユマニスムの諸価値に依拠する社会は、それ自身によって人間からその尊厳を奪う物質の自由な流通を認めるわけにはゆかない」という展望を持たねばならない。すなわち、「自律と理解される自由の觀念に包摂されうるものとしてのその行為を表象することができなくなる」という効果を、その乱用者に生じせしめる」ドラッグの売買・流通・使用は認められないということになる [RENAULT 1995: 77-78]。

これが、〈法ユマニスム〉に依拠した〈自律した主体〉という観点に基づいて現代の法的・倫理的問題を考えることによつて現実の諸問題の解決を具体的に図る、というルノーの主張の例証である。もともと、これだけでは説得力が乏しいことは否めない。ここで提出されうる諸疑問の一つとして、ここでは以下のことを挙げておく。

それは、自律原理が「修正」される法主体に関わる問題、たとえば「子どもの自己決定権」、さらには「胎児の自己決定権」などの問題にはどのように対処するのか、という疑問である。これらは、「動物の権利」や「無生物の権利」とは異なり、「人間の権利」の問題であるため、「意思自律に依拠するユマニスム」の抱える問題点が浮き彫りにされる可能性がある。また、胎児が自律していると言えるかという問題があるのと同時に、自律しているとしても妊婦の権利との間にもう一つの大きな問題が生じる。その他にも、安楽死、臓器売買、さらには「売春を行う権利」なども検討対象となろう。このように、ルノーの所説を実定法に適用するには、なお、乗り越えるべき多くの課題が残されていることは確かである。

結語

以上、近年のフランスの知識人社会における動向に配慮しながら、ルノーの所論を検討してきた。本稿では触れることができなかった部分が多くあることを断つたうえで、この作業を通じて、何が明らかになり、何が課題として残されたのか、最後に若干の私見を述べておきたい。

まず、「価値自由 (Wertfreiheit)」に関するヴェーバー・ケルゼン的な問題意識は措くとしても、指摘すべきは、ルノーの企てそのもの、すなわち人権が要求する個人主義の「偏流」を修正するものとしてユマニスムを重視するその姿勢に対する根本的な疑問である。本論でも検討したように、ルノーは、単に他者から独立した存在にすぎない「個人」に依拠して社会を構成することはできない、としている。しかし、他者から独立する経験を経ずして、真の意味で自律した市民主体から構成される社会を構成することは可能なのだろうか。この点について、樋口は、孤立した個人の痛みを伴う硬質な個人主義、そしてそれに基づく人権を経験せずに、結社はもとより、政治社会を構成することはできないと主張している。すなわち、人権とは「必ずしも human な、happy なことを約束してくれるものではない」〔樋口 1995: 12〕ということである。ルノーも、「個人主義は本質的に anti-human な性格を有する」という認識から出発する点においては樋口と同じである。だが、ルノーが、その「anti-human な個人」に代えて「間主体性を包摂する主体」という概念による個人主義とユマニスムの接合を提唱しているのに対し、樋口は、個人主義の意義を確認するために、個人主義が硬質 (anti-human) だからこそ、それを追体験しなければならぬと説くのである。

樋口とルノーの間のこのような主張の相違は、さしあたり、市民革命と反結社型個人主義の経験の有無に由来する日本とフランスの「個人」の状況の相違に起因するとみるべきであろう。しかし、「硬質な個人主義とユマニスムは原

理的に両立しえない」と言えるのかについては、なお考察の余地があろうし、その前段階として、個人主義とユマニズムの関係性に立脚した両者の再定義が必要となるであろう。同様に、〈個人〉と〈主体〉、あるいは〈独立〉と〈自律〉の「分離」は可能なのかという疑問、あるいはこの「分離」を強調することによって、逆に両者の「総合」という新しい課題が惹起される可能性も考慮に入れねばなるまい。

次に強調しておくべきことは、ルノーの所論を現代政治哲学の位相において位置づける作業の重要性である。人権の価値と法ユマニズムの意義を提唱するその姿勢は、おそらく、今世紀後半の英米文化圏において始まった「政治哲学の復権」の潮流と無縁ではない。わが国において現代政治哲学が論じられる際、一般的に言及されるのは、ロールズ、ドゥオーキンに代表されるアメリカのリベリズムとそれに対する諸批判の問題系であろう。その意味で、彼らの理論とルノーのその比較検討は、わが国における政治哲学研究に資するところが大きいと言える。同様に、ルノーの言う「間主体性」とハーバーマス、アーペルの提唱する「コミュニケーション的理性」との異同について考察するという作業も意義深いものであろう。本稿では、これらアメリカ、ドイツにおける類似した思想傾向との比較検討まで行ふ余裕がなかった。現代におけるこれらの「カント主義的」思潮を総体的に検討することは今後の課題である。⁽²⁶⁾

では、ルノーの所論が日本の知的状況に対して具体的にどのような意味を持つと言えるのだろうか。まず問題となるのは、わが国において「個人の解放」を唱えるネオリトクヴィルの論調が、ルノーが指摘するように、「規範なき個人の放縱ニヒリズム」および「新たな専制」に墮さないための方策を提示することである。この点については、責任ある市民社会の構築を目指すという形で理論化を進める必要があるが、それをより積極的な問題提起の水準にまで高めることが課題となろう。

だが、このような課題は、実は喫緊の課題でもある。なぜならば、一九八〇年代以降の日本では、「新保守主義」と

呼ばれる「ネオ＝ハイデガー的」風潮がフランス以上に強いからである。また、戦前の京都学派を持ち出すまでもなく、日本におけるハイデガー受容の歴史はフランスよりも長く、その定着度も高いということも忘れてはならないであろう。曲がりなりにも「個人の真の自律」を目指すフインケルクロートとは異なり、日本では「個人」の存在そのものを否定する論調さえ珍しくなく、また、そういった論調が何の抵抗もなく受容される精神風土が日本には存在するのである。だが、そのような事情を考慮してもなお、ルノーの所論は、日本の現状を考察する知的ツールの一つとなりうる可能性を提示していると言える。

最後に、このようなルノーの所論を、現時点においてどのように位置づけ、その意義をどのように評価すべきか簡潔に述べておきたい。本稿で検討したルノーの所論は、おそらく哲学界においてはあまりにもナイーヴに受け取られていることは、本論でも再三言及した通りである。実際、「ハイデガー問題」を通じて彼と論争を展開したラクー＝バルトは、「ルノーらのハイデガー批判は」あまりにも単純」[LACQUE-LABARTHE 1988 → 1992: 311]であり、彼らの思想は「非本質的なものと二次的なもの（倫理、人権など）のなかでの忙しなさ、ジャーナリスティックなソクラテス主義、または人類学もどきでしかない、いや、でしかありえない」く、そこに「思惟活動に関わるものはまったくない」と結論づけている [LACQUE-LABARTHE 1987: 18 = 1992: 17]。それを受けてか、同様に、わが国のフランス現代哲学研究者の評価も総じて低いように思われる。²⁸⁾

だが、ここで考えるべきは、同僚たる哲学者たちから「単純」と呼ばれることを（おそらくは）自覚しつつも、なぜ、哲学者たるルノーが「人権」へ「自律主体」へ「ユマニスム」などの価値観を標榜し続けるのか、ということである。この点について、彼は多くを語らないが、一九六〇年代に哲学の勉強を始めた自分たちのことを「確信の倫理よりも責任の倫理に敏感な哲学世代であるわれわれ」[「傍点引用者」] [FERRY et RENAUT 1991: 149 = 1995: 158] と表現し

ている。繰り返すが、この「責任」という觀念自体が「近代の欺瞞」であるという謗りを受けるのを、おそらくは覺悟したうえで表明である。筆者自身は、ルノーの論理構成そのものについて、いまだ粗削りなところが多く、また、十分な論証がなされていない箇所が多く見受けられると考えている。また、それらの点については本論中でも再三指摘した。だが、それらの諸欠点にもかかわらず筆者がルノーの所論に関心を覚えたのは、彼が言う「責任の倫理」は、哲学者のみならず、すべての人文・社会科学系の研究者にとつて、研究者の職業倫理としてあらためて確認するに値する原則であるように思われるからである。そして、それは学問にとつては決して「非本質的、二次的」なものではないはずである。

ところで、右に挙げた三つの価値観は、さしあたり法学者が共有しているはずの価値観でもある。換言すれば、人権のように「非本質的なもの」を日常的に生起する諸問題に関連させつつ「ジャーナリスティックなソクラテス主義」を説いているのは、まさに（憲）法学者なのである。このような批判がわれわれに向けられることを避けるためには、われわれ法学者はこれらの価値観を共有するにあたり、その「責任」として「誰」に対し「何」を主体的に（＝主体として）意識するのか、当然のことではあるが、常に明確に意識しておかねばならないということを、ここであらためて確認しておきたい。先「三・三・二」に検討したドールーズの反―法化主義に対する批判を締め括る際に、ルノーとフェリーは、「本質的にミネルヴァの梟である哲学者は、だからと言って、戯画化されたり、剝製師に委ねられる古い鳥類の役割に甘んじることを強制されてはいないのである」[FERRY et RENAUT 1987: 108]と述べている。哲学者たるルノーたちのこのような自己省察に対し、われわれ法学者はいかに返答すべきか、あるいはいかに「責任を負う」べきか真摯に考えねばならない。

確かに、近代法理論の根幹たる「意思自律原理」は「理想＝展望＝擬制」を包摂したものであり、その限りでは、

「理性」と同様に「ただ痕跡と廃墟においてのみ、いつかは公正かつ正当な現実にとどり着くだろうという希望を与えているにすぎない」[ADORNO 1973: 325 = 1987: 18] もの、極言すれば「永遠に裏切られ続ける」ことを宿命づけられている理念なのかもしれない。だが、このような意思主義の困難を理由にしてその意義を言下に否定し、近代以降の法理論の苦闘の成果を水泡に帰することが、はたして法学者の「責任」ある行為であろうか。《Iurisprudencia》の《Prudentia》とは、安易に現実と妥協する小手先の処世術ではないはずである。それは、人間に対する深い洞察と理解に立脚したうえで、空理空論に陥ることなく、たとえば、常態的に生じる意思主義の困難に根気強く対処する精神の在り方を指すとは言えないだろうか。このような問題意識が触発されるならば、それだけでも、ルノーの所論を検討した本稿の目的は達成されたとと言えるのである。

※ 引用文中の「」内は筆者が補った部分である。また、「…」は省略した部分を示す。

※ 邦訳を参照した外国語文献はその旨表記したが、筆者訳は必ずしも当該訳と一致しない。

※ 参考文献に挙げられた仏語文献のうち、出版地が Paris のものはその旨省略した。

【註】

(1) 以下、本稿では《volonté》《Wille》《will》などの等概念を示す語およびそれらの訳語として「意志」は用いず、「意思」のみを用いることとする。

(2) ここで用いられている「ユマニスム」の原語は、無論「humanisme」である。この語は、普通「ヒューマニズム」あるいは「人間主義」と訳されることが多いが、本稿がこれら従来の訳語に従わなかった理由は、それらがよく用いられるだけにその定義が曖昧であることと、ルノーがこの語に与えている意味を強調するためである。それを簡潔に定義づけるならば「人間が人間であることを最高の価値とする考え方」となる。その詳しい意味内容については後述「三・三・一以下」を参照。ただし、従来の「ヒ

ユーマニズム」一般をも含意する箇所は、「ヒューマニズム」と補っておいた。ところで、ルノーの意図をより具体的に強調するために「人間中心主義」という訳語を用いることも考えられるが、これは、ヒューマニズムを否定的に表現する際に用いられる《anthropocentrisme》を容易に連想させる。これでは、後にみるように《humanisme》を批判するハイデガー、フーコーらに対するルノーの批判的態度の理解を阻害することにつながりかねない。無論、《ユーマニズム》という訳語が暫定的性格を免れるものではないことは言うまでもない。たとえば、わが国においては、とくにルネサンス期のフランスにおける人文主義運動を指す際に「ユーマニスム」の語が用いられることがあり、それと混同される恐れがないとは言えない。いずれにせよ、《humanisme》のより適切な訳語を考えることは今後の課題である。

(3) 〈六八年五月〉は、わが国では、一般に「五月革命」、「五月危機」または「五月事件」と呼ばれており、また、フランスでも《Révolution de Mai》《Crise de Mai》《Événements de Mai》などと呼ばれることがあることを踏まえているわけだが、一般的には『Mai 68』あるいは単に《Mai》と称されている。したがって、本稿も、原語に即して〈六八年五月〉あるいは〈五月〉と表記する。

(4) 本稿は、ルノーの所論を検討するにあたり、彼と思想傾向・展望を共有し、多くの共著を上梓しているリュック・フェリー(Luc Ferry)の所論にも随時触れることになるが、原則として、両者の見解を区別しないこととする。

(5) このような憲法学の動きと並行して、労働法学において、近年、従来の「組合中心主義」を見直し、労働基準法という原点に立ち返って「個人としての労働者」を法主体として積極的に位置づけようとする動きがある。この点については西谷〔1992: 3-22〕を参照。

(6) なお、わが国、およびそれが模範とする英米の倫理学・法理論においては、自己決定権を修正する原理としてパターンリズムを援用し、その細緻な理論化を進める方向が一般的であるように思われる。このようなパラダイムに対し、自己決定権の基盤たる自律原理に内在的な論理を用いてその修正を図ろうとするルノーはまったく異なったアプローチをとっている。詳しくは後述「三・三・三」を参照。

(7) しかし、日本国憲法一三条に表現される「個人の尊厳」は、カント流の「人格の尊厳」とは異なり、「人間が現実的に生存している」ということを根拠としている点において法思想的に画期的なものである、という法哲学者の恒藤恭の主張がある。また、日本国憲法の言う「個人の尊厳」には、英米仏の「個人主義」とボン基本法に表われるドイツ的な「人格主義」が併存しており、

〈自律〉〈主体性〉〈法ユーマニスム〉(石川裕一郎)

その意味で基本概念が不明瞭であるというホセ・ヨンバルトの指摘もある〔江橋 1987: 6-8〕。

- (8) 同様に野田良之も、西欧起源の「基本的人権」という概念に類するものが日本の思想的伝統にもあったと安易に考える姿勢を批判している。野田 [1988: 67] を参照。

- (9) また、カントは以下のようにも述べている。『私は「…」他人の幸福を促進するに努むべきである』というのは、他人の幸福の実現が私にとって大切である（直接の傾向性によるにせよ、或いは理性を介して間接的に得られる満足にせよ）から言うのではなくて、他人の幸福を考慮するなという格律は、この同一の意欲のなかに普遍的法則として包含され得ないからである」〔KANT 1785 = 1976: 131〕。

- (10) 近年のトマス哲学研究においても、標準的な自然法解釈の有する直観主義的傾向と理性主義的傾向の関係について、見解が多様化している。この点については、コミュニタリアンの見地からこの問題を論じた NELSON [1992: 1-26 = 1996: 13-52] を参照。

- (11) 「文明としての憲法」における「建前」の意義については樋口 [1989: 47-48] を参照。

- (12) この点について、「強い個人」を人権主体と措定する樋口と奥平に対し、「真の自己決定」をなしえない者を「約束＝擬制」によって人権主体と位置づけ、「他者の恣意的支配」に対する抵抗を可能とする点に人権の現代的意義を見出そうとする笹沼弘志の試み〔笹沼 1994: 40-41〕は注目に値する。

- (13) ここで用いられる「伝統」の語はいわゆる「ポストモダン」と互換可能である。なぜならば、「伝統」という概念が表出する前提は、それがモダンによって変質または破壊される（あるいは、されつつある）ことへの意識であり、したがって、モダン以前に存在しえないという点において、また、モダンを批判するという行為そのものによってモダンに取り込まれている（モダンの内部に留まっている）という点において、その位相は「ポストモダン」と軌を一にすると言えるからである。この点については石川 [1997: 20] を参照。また、このような「近代」の性格規定と「ポストモダン」の困難については GIDDENS [1990: 45-53 = 1993: 63-72] を参照。

- (14) 本稿では主として一九八〇年代以降のものしか採り挙げないが、へ五月への原因に対する解釈自体は多数存在する。それらについては JOFFRIN [1998: 309-314]、FERRY et RENAULT [1985 → 1988: 82-87 = 1998: 52-56] を参照。

- (15) ここでルノーは一九六〇年代の代表的な思想家として、フーコー、デリダ、ドゥルーズ、リオタール、ブルデュー、ラカンな

どを挙げているが、無論、彼らを一律に扱うことはできない。しかし、ここでルノーが着目するのは、当時のフランス哲学界を支配していた（ハイデガー的な意味における）「気分（Stimmung）」であり、各々の思想の内容ではない [RENAUT 1995: 37]。

(16) なぜならば、ルフォールのこのような解釈は、リボヴェツキのように〈五月〉に反集団主義的な傾向を看取するというものではなく、〈五月〉という運動の無目的性そのものを〈五月〉の特徴とするものだからである。そして、このような所論は、規範的根拠が失われた後の民主主義が単なる相対主義に陥ることの回避を企図するルフォールの思想的営為に位置づけられるべきものである。「読者に民主主義の力学、社会的秩序の基礎の最終的な未決定や、法に関する果てしなき討論の経験を理解しやすくするため、私は、単に彼らの確信だけではなく、知とその親密な関係を揺るがすこと、彼らに『善き社会』を諦めさせ、また同時に、ここでも現実的に見えるものが合理的なものと一体化するという錯覚から脱出させるような問いの意味を彼らの裡に目覚めさせることを試みねばならなかった」 [LEFORT 1983 → 1992: 349 = 1995: 343-344]。

(17) 一九六八年当時、フェリーは一七歳、ルノーは二〇歳であった。

(18) この点について、佐々木 [1998: 154] は、ルノーとフェリーの「議論の合理性」を「現在に在る社会を乗り越えて自律的に展開する社会を構想することのできる理論」の一つに位置づけるが、ルノーらの「議論のための法的空間」とハーバーマスの言う「公共圏（Öffentlichkeit）」は、さしあたり、区別しておく必要があるように思われる。

(19) たとえば、今関 [1992] は、近年のフランスにおける法治国家論の隆盛を認めつつも、その不完全さとフランス的特殊性の存在を指摘している。また、フランス憲法学界の大勢が「法治国家」肯定に傾いているのに対し、一部の憲法学者・政治学者は、憲法（学）が合憲性コントロールを通して現実の政治対話を破壊する恐れがある、などの批判を加えている [辻村1996: 71]。

(20) 以下、本章ではルノーの諸批判を中心に採り挙げるが、このことは学問的に公平さを欠く姿勢であるとの謗りを受けるかもしれない。しかし、紙幅の都合および筆者の能力的限界から、批判される側の見解を総体的に検討することは断念せざるをえなかった。

(21) しかしながら、このなかでデュモンだけは「民主主義と近代の再評価」というネオリトクヴィリアンの企てから距離をおいている、とルノーは評価する [RENAUT 1995: 38]。このことは、ルノーが批判するネオリトクヴィリアンの典型が、当初はデュモンであったのに対し、おそらく現在はリボヴェツキになっていることを示している。

(22) ただし、ルノーたちはニーチェの哲学の意義を否定しているわけではない。正確に言えば、彼らは「反ニーチェ」ではなく、

「反フランスの『ニーチェ主義』者」なのである。彼らは『なぜわれわれはニーチェ主義者ではないのか』の「序文 (Préface)」において以下のように言明している。「確かに、われわれの目から鱗は落ちてきている。今日、絶対知とか、歴史の意味とか、透明な主体など、もはや誰も信じていない。だが、まさにそれだからこそ、ニーチェに反して考えることは、ニーチェとともに考えることではなければならないのである」[FERRY, RENAULT et al. 1991: 8=1995: 1-2]。

(23) だが、GRANIER [1982: 121=1995: 116] は、ニーチェにおける「差異 (Différence)」は位階秩序を設定するものであり、「現在」の「[...] ニーチェの権威を笠に着 [た] [...] 軟弱な差異のアナーキズムとでも呼ぶべきもの」はニーチェによって断固拒否されている、と分析する。そして、この「差異のアナーキズム」とは、おそらく、ドゥルーズあるいはデリダの所論を指すと同書の訳者は推測している [GRANIER 1982=1995: 123]。

(24) ところで、フェリーとルノー自身による「人権論争」への関与の成果というべき著作が FERRY et RENAULT [1984→1996] である。なお、この論争およびそこにおける彼らの主張の概要については、すでに邦語文献による紹介と分析 [佐々木 1990: 162-166, 172-178, 227-231; 1995: 151-153] がある。

(25) 無論、ニーチェが用いる《Macht》およびフーコーが用いる《puissance, pouvoir》を単純に政治的「権力」という意味のみに解することは、その哲学的含意を歪曲することになる。また、ルノーらが、現在は学術的典拠として認められていない「力への意思」を直接引用していることも気になる。だが、ここではドゥルーズが、専ら、「政治的権力としての法律」を問題としていることに鑑みれば、このような議論自体は許容されるという姿勢を採る。また、『力への意思』からの引用も断片的なアフォリズムとしてであるので、そのこと自体がニーチェの意図を歪めるものにはならないと考える。なお、ドゥルーズとフーコー、あるいはルノーとフェリーのいずれの側も、「被治者の同意に依拠した政治制度による権力の正当化」および「力 (force) と権力 (pouvoir) の弁別」を論じたオーリウの研究 [HAUROU 1933: 74-75, 89] は念頭にないようである。

(26) ルノー自身「カント哲学の現代における展開を論じた RENAULT [1997] の他」RENAULT et SOSSE [1991: 422-434, 441-479] RENAULT [1995: 65-73]、MESURE et RENAULT [1996: 142-231] などにおいて、ロールズ、ハーバーマスおよびアーベルらの理論に対する評価を行っている。

(27) デリダ、ラクー＝ラバルトらのハイデガー解釈に対するルノーたちの批判については、[FERRY et RENAULT 1988: 99-120] を参照。

(28) わが国の哲学界においては、ルノー、フェリーの思想は、サルトルに対する「戦略的とも思える賛美」を通して、「構造主義によって乗り越えられなかったはずの」＝P・サルトルの『人間主義』を再び呼び戻し「そうとする試みである」とみなす見解 [三宅 1995: 88-89] が主流であるように思われる。ところで、サルトルに対するルノーの評価についてはRENAUT [1993＝1995] を参照するしかない。

【参考文献】

- ADORNO Theodor W. 1973 “Die Aktualität der Philosophie” in hrsg. v. Rolf Tiedemann, *Gesammelte Schriften Band I: Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp: 325-344.＝1987 大貫敏子 (訳) 「哲学のトータルリナー」『現代思想』15-13: 182-197.
- 愛敬浩二 1998 「憲法学と立憲主義思想史」『信州大学教育学部紀要』94: 47-58.
- ARENDT Hannah 1945→1976 “Organisierte Schuld”, in ARENDT Hannah *Die Verborgene Tradition: Acht Essays*, Frankfurt am Main, Suhrkamp: 32-45.＝1989 寺島俊穂 (訳) 「組織化された罪」寺島俊穂・藤原隆裕直 (訳) 『ペーリマンとそのメタヤ人』未來社: 219-239.
- 1951 *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace and Company.＝1972 大島通義・大島かおり (訳) 『全体主義の起原：帝国主義』みすず書房。
- 1963 *On Revolution*, New York, Viking Press.＝1995 志水速雄 (訳) 『革命とつづ』なぐさ書芸文庫 (筑摩書房)。
- BARRER-KRIEGER, Blainde 1989 *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Presses Universitaires de France.
- BELL Daniel 1976 *The cultural contradictions of capitalism*, New York, Basic Books.＝1976-1977 林雄二郎 (訳) 『資本主義の文化的矛盾』(上・中・下) 講談社学術文庫 (講談社)。
- CASTORIADIS Cornelius 1986 “Les mouvements des années soixante”, *Pouvoirs* 39: 107-116.
- DELEUZE Gilles 1986 *Foucault*, Minuit.＝1987 宇野浩一 (訳) 『フーコー』辰屋書店新社。
- DUMONT Louis 1977 *Homo aequalis I: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard.
- 1983→1991 *Essai sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil.＝1993 渡辺公

- 三・浅野房一（訳）『個人主義論考：近代イデオロギーについての人類学的展望』言叢社。
- 江橋 崇 1987 「立憲主義にとつての『個人』」『ジュリスト』884: 2-12.
- 海老坂武 1988 「思想の言葉：「五月革命」と個人主義」『思想』773: 2-13.
- Ferry Luc 1986 "Interpréter Mai 68" *Pouvoirs* 39: 5-13.
- Ferry Luc et RENAULT Alain 1984 → 1996 *Philosophie politique* 3: *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Presses Universitaires de France.
- 1984 → 1992 *Système et critique: Essai sur la critique de la raison dans la pensée contemporaine*, 2^e éd., Bruxelles, Ousia.
- 1985 → 1988 *La pensée* 68: *Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard. = 1998 小野瀬（訳）『89年の思想：現代の反人間主義への批判』法政大学出版局。
- 1987 68-86. *Itinéraires de l'individu*, Gallimard.
- 1988 *Heidegger et les Modernes*, Grasset.
- 1991 "«Ce qui a besoin d'être démontré ne vaut pas grand-chose»" = 「証明の必要があるものに大した価値はない」 in [Ferry, RENAULT et al. 1991: 129-152 = 1995: 139-162]
- Ferry Luc, RENAULT Alain et al. 1991 *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset. = 1995 遠藤文彦（訳）『反ニーチヒ：なぜわれわれはニーチヒ主義者ではないのか』法政大学出版局。
- FINKELKRAUT Alain 1987 *La Défaite de la pensée*, Gallimard. = 1988 西谷修（訳）『思考の敗北あるいは文化のパラドクス』河出書房新社。
- Foucault Michel 1976 *Histoire de la sexualité* 1: *La volonté de savoir*, Gallimard. = 1986 渡辺幸章（訳）『性の歴史Ⅰ：知の意図』新潮社。
- GEWIRTH Alan 1982 *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago, The University of Chicago Press.
- GIDDENS Anthony 1990 *The Consequence of Modernity*, Cambridge, Polity Press. = 1993 松尾精文・小幡正敏（訳）『近代といかなる時代か？：モダニティの帰結』而立書房。

- GRANIER Jean 1982 *Nietzsche, Collection «QUE SAIS-JE?»* N° 2042, Presses Universitaires de France. = 1995 須藤訓任(訳)『ニーチェ』文庫クセブク(白水社)。
- HAURIU Maurice 1933 *Aux sources du droit: Le pouvoir, l'ordre et la liberté*, Bloud & Gay.
- HEIDEGGER Martin 1953 *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer. = 1994 川原栄峰(訳)『形而上学入門』平凡社。
- 1961 *Nietzsche*, Bd. 2, Stuttgart, Neske. = 1977 藺田宗人(訳)『ニーチェ(Ⅲ)』白水社。
- 樋口陽一 1989 『自由と国家：いま「憲法」のもつ意味』岩波新書(岩波書店)。
- 1995 『「近代」にこだわる…人権』という考え方をめぐって『法学セミナー』489: 8-17。
- 1996a 『「語」の辞典：人権』三省堂。
- 1996b 『転換期の憲法』敬文堂。
- 今関源成 1992 「挫折した憲法院改革：フランスにおける法治国家(État de droit)論」奥平康弘(編著)『高柳信一先生古稀記念論集：現代憲法の諸相』専修大学出版局：363-395。
- 石川裕一郎 1997 「フランス伝統主義における中間団体：ドゥボナールの社会理論(三・完)」『法研論集』(早稲田大学大学院)8: 1-29。
- JOFFRIN Laurent 1998 *Mai 68: Histoire des Evénements*, Seuil.
- KANT Immanuel 1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. = 1976 篠田英雄(訳)『道徳形而上学原論』岩波文庫(岩波書店)。
- 1788 *Kritik der praktischen Vernunft*. = 1979 波多野精一・宮本和吉・篠田英雄(訳)『実践理性批判』岩波文庫(岩波書店)。
- LACQUE-LABARTHE Philippe 1987 *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*, Christian Bourgois. = 1992 浅利誠・大谷尚文(訳)『政治という虚構：ハイデガー、芸術そして政治』藤原書店。
- 1988 → 1992 「ランクーラバルト」「ハイデガー問題」を語る」(インタヴュー「聞き手・浅利誠」)in [LACQUE-LABARTHE 1987 = 1992: 291-315]

- Lasch Christopher 1975 *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*, New York, Norton. = 1981 石川弘義（訳）『ナルシシズムの時代』ナツメ社。
- Lefort Claude 1968 → 1988 “Le désordre nouveau”, in [MORIN et al. 1988: 35-62].
- 1983 → 1992 “Philosophe?”, in Lefort Claude 1992 *Ecrire: A l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy: 337-355. = 1995 宇京頼三（訳）『哲学者と政治』宇京頼三（訳）『エクリール：政治的なるものについて』法政大学出版局：331-350.
- 1988 “Relecture”, in [MORIN et al. 1988: 199-212].
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm 1695 *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*. = 1990 佐々木能章（訳）『実体の本性と実体相互の交渉ならびに心身の結合についての新たな説』下村真太郎・山本信・中村幸四郎・原享吉（監修）『ライプニッツ著作集 8：前期哲学』工作舎：73-88.
- 1714 *La monadologie*. = 1989 西谷裕作（訳）『モノアロジック哲学の原理』下村真太郎・山本信・中村幸四郎・原享吉（監修）『ライプニッツ著作集の：後期哲学』工作舎：205-241.
- LIPPOVETSKY Gilles 1983 *L'Ère du vide: Essai sur l'individualisme contemporain*, Gallimard.
- 1986 “《Changer la vie》 ou l'irruption de l'individualisme transpolitique”, *Pouvoirs* 39: 91-100.
- 1987 → 1991 *L'Empire de l'éphémère: La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Gallimard.
- 1992 *Le Crépuscule du devoir: L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard.
- 丸山眞男 1947 → 1995 「日本における自由意識の形成と特質」『丸山眞男集第三巻』岩波書店：153-161.
- 丸山眞男・古在由重・清水幾太郎・林健太郎・真下信一・松村一人・宮城音弥・吉野源二郎 1948 → 1998 「唯物史観と主体性」（座談）『丸山眞男座談第一冊』岩波書店：89-141.
- 松本三之助 1997 「主体的人格の確立をめぐる：丸山眞男の思想とその一考察」『駿河台法學』10-2: 203-238.
- MESURE Sylvie et RENAULT Alain 1996 *La guerre des dieux: Essai sur la querelle des valeurs*, Grasset.
- 三好芳夫 1995 『共和主義』・『フナーキズム』・『実存主義』：各『叢書』『現代思想』23-12: 88-101.
- MORIN Edgar 1986 “Mai 68 : complexité et ambiguïté”, *Pouvoirs* 39: 71-79.
- MORIN Edgar, Lefort Claude et COUDRAY Jean-Marc (pseudonyme de CASTORADIS Cornelius) 1968 *Mai 68: La Brèche*,

Favard.

Morin Edgar, Leroy Claude et Castoridis Cornelius 1988 *Mai 68: La Brèche, suivi de Vingt ans après*, Bruxelles, Éditions Complexe.

Nelson Daniel Mark 1992 *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implication for Modern Ethics*, University Park (Pennsylvania), Pennsylvania State University Press. = 1996 葛生栄二郎(訳)『賢慮と自然法：トマス倫理学の新解釈』成文堂。

西谷 敏 1992 『労働法における個人と集団』有斐閣。

野田良之 1968 「基本的人権の思想的背景：とくに抵抗権理論をめぐる」『東京大学社会科学研究所(編)『基本的人権3：歴史Ⅱ』東京大学出版会』5-86。

奥平康弘 1988 「『ヒューマン・ライツ』考」和田英夫教授古稀記念論集刊行会(編)『戦後憲法学の展開』日本評論社：117-150。
—— 1993 『憲法Ⅲ：憲法が保障する権利』有斐閣。

Renaut Alain 1989 *L'être de l'individu: Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard.

—— 1992 *Qu'est-ce que le droit ? : Aristote, Wolff et Fichte*, Vrin.

—— 1993 *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset. = 1995 水野浩一(訳)『サルトル、最後の哲学者』法政大学出版局。

—— 1995 *L'individu: Réflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier.

—— 1997 *Kant aujourd'hui*, Aubier.

Renaut Alain et Sosoe Lukas 1991 *Philosophie du droit*, Presses Universitaires de France.

佐々木允臣 1990 『人権の創出：ルソー、マルクスと現代人権論』文理閣。

—— 1995 『もう一つの人権論』信山社。

—— 1998 『自律的社会と人権：人権が野蛮か』文理閣。

笹倉秀夫 1988 『丸山真男論ノート』みすず書房。

笹沼弘志 1994 「権力と人権：人権批判または人権の普遍性の証明の試みについて」憲法理論研究会(編)『人権理論の新展開』敬文堂。31-42。

- 佐藤幸治 1990a 「憲法学において『自己決定権』をいうことの意味」『法哲学年報』（1989）：76-99.
- 1990b 「人間の具体的生活の中の憲法」佐藤幸治・初宿正典（編）『人権の現代的諸相』有斐閣：2-23.
- 1990c 『憲法（新版）』青林書院。
- SENNETT Richard 1974 *The Fall of Public Man*, New York, Knopf. = 1991 北山克彦・高階悟（訳）『公共性の喪失』晶文社。
- TOCQUEVILLE Alexis de 1840 → 1961 *De la démocratie en Amérique* in *Œuvres complètes I-II*, Édition définitive sous la direction de Jacob Peter Mayer, Gallimard. = 1987 井伊玄太郎（訳）『アメリカの民主政治（下）』講談社学術文庫（講談社）。
- 1856 → 1952 *L'Ancien Régime et la Révolution* in *Œuvres complètes II-I*, Édition définitive sous la direction de Jacob Peter Mayer, Gallimard. = 1998 小山勉（訳）『旧体制と大革命』ちくま学芸文庫（筑摩書房）。
- 辻村みよ子 1996 「憲法学の『法律学化』と憲法院の課題：政治と法・人権をめぐるフランスの理論展開」『ジュリスト』1089：70-75.
- 若松良樹 1988 「人権の基礎としての主体性についての考察（一）・完」『法学論叢』（京都大学法学会）123-2：89-111.
- WEBER Henri 1986 “Notes à l’usage des interprètes”, *Pouvoirs* 39：101-105.
- 1998 *Que reste-t-il de Mai 68 ? : Essai sur les interprétations des (Événements)*, nouvelle éd., Seuil.